This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

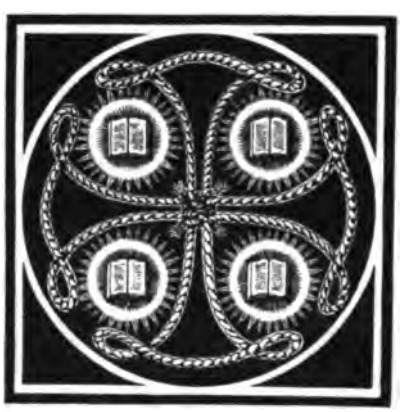
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 419P N

5.00
d>-pt.

560
Haupt.



JAMES HARDY ROPES

HARVARD DIVINITY SCHOOL

THE GIFT OF
ALICE · LOWELL · ROPES
1933

ANDOVER–HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY

Prof. D. Karl Kögel
Frau E. Haupt
[illegible] 11 Oktober 1894.

ZUM VERSTÄNDNIS

DER

ESCHATOLOGISCHEN AUSSAGEN JESU

IN DEN SYNOPTISCHEN EVANGELIEN.

VON

D. ERICH HAUPT,
KONSISTORIALRATH UND PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT HALLE.

ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν. 1. Kor. 2. 9.

ABDRUCK AUS DER FESTSCHRIFT ZUR 200JÄHRIGEN JUBELFEIER
DER UNIVERSITÄT HALLE.

HALLE A. S.,
DRUCK DER BUCHDRUCKEREI DES WAISENHAUSES.
1894.

ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY
CAMBRIDGE, MASS.
H 57.2.91
May 16, 1934

ZUM VERSTÄNDNIS

DER

ESCHATOLOGISCHEN AUSSAGEN JESU

IN DEN SYNOPTISCHEN EVANGELIEN.

VON

D. ERICH HAUPT.

ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν. 1. Kor. 2.9.

1. Die Schwierigkeiten des Verständnisses der eschatologischen Aussprüche Jesu haben sich stets fühlbar gemacht; ihre Wichtigkeit ist erst in neuerer Zeit immer schärfer erkannt worden. Während man früher ihre Bedeutung nur in der Voraussagung äufserer Ereignisse sah, wird jetzt ihr Wert für die Frage nach dem Selbstbewufstsein des Herrn und für die Gesamtauffassung seiner Lehre in den Vordergrund gestellt. Denn wenn in ersterer Hinsicht Jesus sich als den persönlichen Vollender des Gottesreiches, als den Weltenrichter, als den Fürsten der himmlischen Heerscharen bezeichnet hat, so ist damit ein Selbstbewufstsein constatiert, das alle Analogien weit hinter sich läfst, und es entsteht die Frage, wie dasselbe zu erklären ist, welche Voraussetzungen es macht. Und andererseits bemifst sich an den Anschauungen Jesu über das vollendete Gottesreich naturgemäfs seine Auffassung vom Wesen desselben überhaupt, bemessen sich daran die Aufgaben, die er sich gestellt hat, bemifst sich endlich daran seine Wertung der Gegenwart und aller Strebungen und Ziele des natürlichen Menschenlebens. Grade in unseren Tagen aber haben diese eschatologischen Reden noch eine spezielle Bedeutung für die rechte Beurteilung der Lehre Jesu gewonnen. Die eindringendere Beschäftigung mit der Literatur des Judentums hat gezeigt, wie mannigfache Berührungen zwischen ihr und einer Reihe von neutestamentlichen Vorstellungen vorhanden sind, und zwar nicht nur in den apostolischen Schriften, sondern auch in den Worten Jesu selbst. Von der Beurteilung dieser Analogien hängt das Mafs der Selbständigkeit und Neuheit der Anschauungen Jesu, hängt schliefslich sogar die Autorität, die sie für uns haben, ab. Denn gewifs sind wir nicht an die Gedanken gebunden, welche irgend ein damaliger Jude, auch nicht an die, welche der Durchschnitt des damaligen Judentums sich über das Reich Gottes gemacht hat. In dem Mafse, als sich also nachweisen liefse, dafs Jesus solche Gedanken einfach übernommen hätte, dafs sie in keinem erkennbaren und organischen Zusammenhang mit dem eigentlichen Offenbarungsgehalt seiner Person ständen, würden sie aufhören für uns normativ zu sein. Niemand leugnet die Originalität seiner Person; aber von seinem Verhältnis zu denjenigen Vorstellungen, die er in seiner Zeit vorfand, mochten sie nun aus dem alten Testament oder aus der späteren Entwicklung stammen, hängt es ab, ob wir den ganzen Umfang seiner Lehre aus seiner Persönlichkeit abzuleiten oder aber neben dem auf eigenem Stamm Gewachsenen einen mehr oder minder umfangreichen Teil von blofs Übernommenem anzunehmen haben. Es handelt sich um die Frage, wieweit Jesus der gesamten religiösen Tradition frei und souverän gegenüber gestanden hat oder innerlich durch sie gebunden gewesen ist. Für die Beantwortung dieser Frage ist die Beurteilung der eschatologischen Reden von fundamentaler Bedeutung. Hier sind die Berührungen mit der damaligen jüdischen Theologie, mit der uns noch erhaltenen Apokalyptik am

stärksten, ja hier entsteht nicht selten der Eindruck, dafs die uns überlieferten Worte Jesu mit anderen seiner Aussagen nicht stimmen, dafs ferner seine Zukunftsbilder sich an dem ferneren Verlauf der Geschichte nicht bewahrheitet haben, dafs wir hier also einen Einschlag von zeitgeschichtlich bedingten, daher auch mit Irrtümern durchsetzten Vorstellungen in dem Gewebe seiner Gesamtanschauung haben. Aber noch mehr: grade wegen des Zusammenhanges dieser eschatologischen Anschauungen Jesu mit seiner gesamten Lehre vom Reiche Gottes, der oben betont wurde, scheint überhaupt das Ganze seiner Lehre als zeitgeschichtlich bedingt anerkannt werden zu müssen, scheint sein Selbstbewusstsein aus den Einflüssen seiner Zeit begriffen, die Fassung seiner Aufgabe dadurch erklärt werden zu müssen. Die Arbeiten von Baldensperger und J. Weifs haben mit besonderer Klarheit und Schärfe durchzuführen gesucht, wie die Anschauungen des damaligen Judentums als der fruchtbare Mutterschofs anzusehen seien, aus dem das Selbstbewufstsein Jesu zu erklären sei, als der zweite Factor zu würdigen, der erst in seinem Zusammenwirken mit dem ersten, der religiösen Originalität Jesu, sein Auftreten erkläre. Um zur Beantwortung dieser wichtigen Frage einen Beitrag zu geben, sollen im Folgenden die eschatologischen Aussagen Jesu von neuem untersucht werden.

2. Das Urteil über die eschatologischen Anschauungen Jesu ist darum so schwierig, weil auf Tritt und Schritt die Vorfrage nach der Reinheit der Überlieferung dasselbe hindert. Nicht allein ist fraglich, ob das, was die späteren Evangelisten allein überliefern, echt ist, sondern auch bei der ältesten und allen gemeinsamen Überlieferung ist die Authentie zweifelhaft. Es giebt nur ein Mittel, um darüber zur Klarheit zu kommen, ein Mittel, das zwar nicht unter allen Umständen zum Ziele führt, aber doch wesentlich weiterhilft: das ist die Vergleichung der eschatologischen Worte Jesu mit denjenigen Anschauungen, die wir mit aller Bestimmtheit als die seinigen in Anspruch nehmen können. Soweit beides organisch zusammenhängt, sich als zu einem Ganzen gehörig, auf derselben Basis erwachsen ausweist, werden wir mit aller Sicherheit eine eschatologische Rede Jesu als echt anerkennen dürfen. Erst wo dies nicht der Fall ist, wo die eschatologischen Aussagen zu jenen anerkannten Anschauungen nicht passen wollen, da entsteht die Frage, ob wir darin einen unorganischen Bestandteil von Jesu eigenem Bewufstsein, etwas lediglich Übernommenes haben, das aber doch echt ist, oder aber eine spätere Zuthat. Das Urteil hierüber wird wieder davon abhängig sein, ob wir den betreffenden Gedanken etwa als Product einer späteren Zeit begreifen, als aus späteren uns bekannten Verhältnissen geboren erkennen können. In diesem Falle haben wir ihn als unecht zu erachten; wenn das nicht der Fall ist, wird die Wahrscheinlichkeit für die erstere Annahme sprechen. Diese Grundsätze sind nun auch namentlich da anzuwenden, wo die Worte Jesu mit Anschauungen des damaligen Judentums verwandt sind. Es entsteht in solchen Fällen die Frage, ob Congruenz oder nur Ähnlichkeit des Gedankens vorliegt, d. h. ob Jesus einen Gedanken des Judentums einfach übernommen oder mit seiner sonstigen Gedankenwelt in organische Verbindung und also inhaltlich umgeprägt hat, so dafs er nur scheinbar derselbe ist wie im Judentum. Um hierüber ins Klare zu kommen, ist zuvörderst zu untersuchen, wie er in anderen Fällen sich zu der religiösen Tradition des Judentums verhalten hat, ob er sie lediglich übernommen, oder von ihr völlig abgesehen, oder endlich sie nur als formales Vehikel für seine eigenen, inhaltlich davon verschiedenen Gedanken gebraucht hat. Je nach dem Resultat dieser Untersuchungen wird man dann zu erörtern haben, ob in der Eschatologie sich dasselbe Verhältnis zu der jüdischen Tradition

beobachten läfst. Ist das der Fall, so ist die weitere Frage, ob wir eine Inconsequenz bei Jesu selbst oder eine Eintragung eines fremden Elements in seine Reden haben. So ergiebt sich also die Notwendigkeit, der Untersuchung über die eschatologischen Reden des Herrn einen Abschnitt vorauszuschicken, welcher seine Stellung zur Tradition überhaupt behandelt.

3. Aber noch eine andere Vorfrage ist zu erledigen. Man mufs sich vor allem zum Bewufstsein bringen, dafs die Authentie der Worte Jesu überhaupt in den meisten Fällen nur eine relative sein kann. Schon die Umformung derselben in griechisches Sprachgewand brachte eine gewisse Freiheit der Behandlung mit sich. Aber auch davon abgesehen konnten höchstens acuminös zugespitzte Sentenzen sich wörtlich fortpflanzen; alles Andere mufste naturgemäfs in der Überlieferung eine mehr oder weniger freie Form annehmen. Namentlich längere Reden Jesu konnten natürlich nicht mit wörtlicher Genauigkeit überliefert werden. Wie wenig die älteste Überlieferung auf unbedingte Wörtlichkeit Gewicht legte, zeigen ja schon die Unterschiede in den parallelen Abschnitten des Matthäus und Lucas, wo es sich zweifelsohne um Bearbeitung einer schriftlichen Quelle handelt, also die Abweichungen durchaus bewufste Umgestaltungen sind, die auf dem Streben nach Verdeutlichung oder Verkürzung oder dgl. beruhen. Wie viel freier mufste sich die Wiedergabe erst in der mündlichen, durch keine schriftliche Vorlage gebundene Überlieferung gestalten! Somit wird die Authentie der Worte Jesu in den allermeisten Fällen sich nur auf den Gedankengehalt erstrecken. Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, dafs eine Reihe von Sätzen in unseren Evangelien auch die Ausdrücke — von der Sprache abgesehen — treu wiedergegeben hat, dafs wir ein treues Bild der Art haben, wie Jesus seine Gedanken zu gestalten pflegte: aber wir können in den allermeisten Fällen einen Beweis nicht führen, dafs eine auch noch so kleine Rede wörtlich genau wiedergegeben ist. Die aufserordentliche Freiheit in der Gestaltung der Reden, die im vierten Evangelium vorliegt, ist nur das Ende des Weges, den schon die älteren Evangelien gegangen sind. Weiter aber zeigt eine Vergleichung von Matthäus und Lucas, wie leicht eine verschiedene Auffassung der Worte Jesu möglich war, wie leicht der Eine buchstäblich fafste, was der Andere bildlich verstand. Der erste Makarismus konnte auf leiblich, konnte auch auf geistig Arme bezogen werden: Matthäus stellt sein Verständnis sicher durch den Zusatz *τῷ πνεύματι*. Es ist klar, wie leicht bei aller Treue der Überlieferung doch eine Abschwächung oder Alteration der Gedanken Jesu durch eine unrichtige Auffassung derselben eintreten konnte. Je schwieriger der Gedanke an sich war, desto leichter konnte ein Mifsverständnis entstehen: gewifs am leichtesten auf dem eschatologischen Gebiet. Vor allem aber ist ein Punkt ins Auge zu fassen, auf den der Satz von der nur relativen Authentie der Reden Jesu im höchsten Mafse gilt: die gröfseren Rede-Complexe in unseren Evangelien. Bereits in meiner Besprechung des Lebens Jesu von B. Weifs (St. Kr. 1884, 24 ff.) habe ich aus allgemeinen Gründen wahrscheinlich zu machen gesucht, dafs die Reden Jesu in viel höherem Mafse Mosaik-Arbeit sind, als man gewöhnlich anzunehmen pflegt. Indem ich das dort Gesagte voraussetze, begnüge ich mich hier mit einigen ergänzenden Bemerkungen. Schon die grofse Anzahl von Reden, welche die ständigen Begleiter Jesu angehört hatten, mufste es ihnen unmöglich machen, die einzelnen voneinander zu sondern und scharf auseinander zu halten. Je öfter Jesus naturgemäfs auf dieselben Grundgedanken zurückkommen mufste, je verwandter also der Inhalt verschiedener Reden war, um so mehr mufste den Jüngern der Inhalt zusammenfliefsen. Dazu kommt aber ein Anderes. Der Zweck der evangelischen Verkündigung brachte

es mit sich, dafs den Hörern der Apostel nicht in erster Linie einzelne längere Reden Jesu mit möglichster Genauigkeit wiedergegeben wurden, vielmehr ein möglichst umfassender Überblick über die Grundzüge des von Jesu Gesagten. Also mufste ein Durchschnittsbild der Lehre Jesu gegeben werden. Ferner war jedenfalls der gröfste Teil der Unterweisung gelegentlicher Art, wie wir es von Petrus durch den Presbyter bei Papias wissen: auch hierbei wird es sich kaum je um Wiedergabe einer längeren Rede gehandelt haben. So konnte es nicht fehlen, dafs verwandte Aussprüche Jesu, die bei verschiedenen Gelegenheiten gethan waren, zusammengestellt wurden, um sich gegenseitig zu ergänzen und zu erläutern. Die Anfänge eines Gruppensystems waren gegeben. Natürlich ist auch hierbei nicht ausgeschlossen, dafs ein Apostel einen ihn besonders wichtigen Tag, eine ihm besonders eindrucksvolle Rede, vielleicht die erste, der er beigewohnt, einmal, auch wiederholt erzählte: aber im ganzen erforderte der Zweck und die Art des Unterrichts sachliche Zusammenstellungen, beherrschende Gesichtspunkte. Indefs können solche allgemeinen Erwägungen, die sich noch reichlich vermehren liefsen, die musivische Beschaffenheit der uns erhaltenen Reden wohl wahrscheinlich machen, aber nicht beweisen. Der bindende Beweis liegt in unsern Evangelien selbst vor. Dafs in die grofsen Reden bei Matthäus Stücke, die ursprünglich einem anderen Zusammenhange angehört haben, verarbeitet sind, wird ziemlich allgemein zugestanden, wenn auch nicht in dem Umfange, wie ich es für nötig halte; es läfst sich auch der Thatsache gegenüber nicht wohl ableugnen, dafs bei Lucas wir solche Stücke in ganz anderem Zusammenhange finden: Beweis genug, dafs er sie in seiner Quelle noch nicht in der jetzt bei Matthäus vorliegenden Verbindung gefunden hat. Aber wenn man auch nur die Möglichkeit zugiebt, dafs unsere Evangelien die Reden Jesu teilweise nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet haben, so erwächst daraus die Pflicht, in jedem einzelnen Fall zu untersuchen, wie weit diefs der Fall sei. So auch bei den eschatologischen Reden. Es wird sich ergeben, dafs in ihnen die musivische Zusammensetzung in besonders hohem Mafse vorhanden und beweisbar ist, dafs also auch in diesem Sinne die Authentie der Reden Jesu eine nur relative ist. Dieser Nachweis ist aber für unseren Zweck von gröfster Bedeutung. Denn haben wir die einzelnen Aussprüche Jesu nicht mehr in ihrem ursprünglichen Zusammenhange, so ist die Möglichkeit vorhanden, dafs sie durch ihre Aufnahme in den jetzigen Zusammenhang eine andere Beleuchtung erhalten haben, dafs Schwierigkeiten durch die Loslösung eines Wortes aus seinem jetzigen Zusammenhang schwinden und ein Ausspruch, der uns zunächst fremd anmutet, sich doch als echtes Gut Jesu herausstellt. Demnach haben wir der Darstellung der Eschatologie Jesu eine Analyse der Zukunftsreden in unseren Evangelien vorauszuschicken. Ich werde mich aber begnügen, dieselbe an einigen besonders lehrreichen Beispielen durchzuführen. Denn liegt die Thatsache an einer Reihe von Stellen unleugbar vor, so ist damit das Recht gewonnen, sie auch an anderen Stellen vorauszusetzen, an denen die Sachlage an sich nicht so klar vorliegt. Nicht die Echtheit der betreffenden Worte Jesu wird es in diesem vorbereitenden Abschnitt zu untersuchen gelten, es soll auch nicht versucht werden, die verschiedenen von den Evangelisten benutzten Quellen zu scheiden: vielmehr handelt es sich zunächst nur um die einfachere, aber für unsern Zweck notwendige Vorfrage, wie weit die uns vorliegenden eschatologischen Reden schon ursprünglich ein Ganzes gebildet haben.

Erster Abschnitt.

Zur Analyse der eschatologischen Reden Jesu.

1. Wir beginnen mit einer ganz kleinen Rede, in welcher der Einschub sehr leicht erkennbar ist, weil bei zwei Synoptikern die betreffende Stelle fehlt: Mt. 19. 27–30, Mc. 10. 28–31, Lc. 18. 28–30. B. Weifs hält den ganzen Abschnitt für ein Stück aus einer grofsen Lohnrede Jesu, die sich an die Rangstreitrede angeschlossen habe und in unsern Evangelien auf die hier behandelte Stelle und Lc. 22. 28 ff. verteilt sei (nam. L. J.[2] 331, Matth. 1876, 440). Die einleitende Petrusfrage hat nach ihm erst Mc. frei geformt und dadurch den Anschlufs an die Geschichte vom reichen Jüngling gewonnen. Warum ich ihm in den Reconstructionen gröfserer Reden Jesu in ihrer ursprünglichen Fassung nicht folgen kann, habe ich St. Kr. 1884, 22 ff. dargelegt. Aber auch in der Ungeschichtlichkeit der Petrusfrage kann ich ihm nicht beistimmen. Denn in der That bietet doch das Verhalten des reichen Jünglings, der sein Eigentum nicht verlassen will, um Jesu zu folgen, eine durchaus angemessene Veranlassung zu der Frage des Petrus, was den Jüngern dafür werde, dafs sie der Forderung Jesu entsprochen haben. Zu dieser Frage pafst auch die Antwort Jesu bei Mc. und Lc. Denn jene enthält ein wahres und ein verkehrtes Moment. Das erstere ist, dafs jedes Opfer sich belohnt; das falsche ist, dafs Petrus ausdrücklich (bei Mt.) oder implicite (Mc., Lc.) auf Lohn einen Anspruch macht. Das erstere Moment bringt Jesus Mc. 29 f. zur Geltung, das zweite ist Gegenstand einer demütigenden Warnung V. 31. Durch ihre Aufopferung für das Gottesreich gehören die Jünger jetzt freilich zu den *πρῶτοι*, aber damit ist noch keine Bürgschaft für ihr endliches Loos gegeben. Die Reihenfolge kann sich sehr wohl umkehren, und solche, auf welche sie als auf *ἔσχατοι* verachtend herabsehen, und die es wirklich jetzt sind, können ihnen zuvorkommen. Wenn somit die Stelle, wie sie bei Mc. und Lc. lautet, durchaus zu dem Zusammenhange pafst, so ist diefs nicht der Fall mit Mt. V. 28. Nicht nur das Fehlen bei Mc. weist darauf hin, dafs der Vers nicht ursprünglich hierher gehört, auch nicht nur der Umstand, das er bei Lc. 22. 29 in ganz anderm Zusammenhang auftritt, sondern auch innere Gründe bestätigen das. Der Schlufsvers Mc. 31, Mt. 30 verliert dann jeden Halt. Denn hatte Jesus den Aposteln die grofse Verheifsung gegeben, das Volk Israel solle von ihnen gerichtet werden, so stimmt dazu nicht die Cautele Mc. 31, durch welche er seine Verheifsung wieder auf Schrauben stellen würde. Ohne den 28. Vers dagegen ist mit grofser Feinheit von Jesus das persönliche Moment ganz aus dem Spiel gelassen: jedes Opfer bringt Lohn; ihr aber seid demütig und haltet euch nicht für gesichert in eurer jetzigen bevorzugten Stellung. So ergiebt sich also die musivische Art des Stückes bei Mt., wie sie schon von Holtzmann, Synopt. Evv. 197 und Weiffenbach 193 erkannt ist.

2. Wir gehen zu einem Stück über, welches gleichfalls im ganzen bei allen drei Synoptikern steht, bei dem aber die Erkenntnis der musivischen Zusammensetzung schon weit mehr ein Operieren mit inneren Gründen erfordert: dem Schlufs der an das Messias-Bekenntnis sich anschliefsenden Rede, Mc. 8. 38 — 9. 1, Mt. 16. 27–28, Lc. 9. 26–27, der eschatologischen Charakter hat. Es ist schon zweifelhaft, ob die Rede von Mc. 34 an bei derselben Gelegenheit gesprochen ist wie das Vorhergehende. Zwar dem Sinne nach passen diese Verse vortrefflich, denn V. 34 ist nur eine Anwendung des Grundsatzes, den Jesus im Vorigen für seine eigene Person geltend gemacht hat, auf

alle seine Jünger. Aber es ist schwer begreiflich, woher mit einem Mal die Menge kommt, an die er sich wendet. Denn auf diese bezieht sich auch das *πρὸς πάντας* des Lc. V. 23 und nicht, wie J. Weifs annimmt, auf die, welche schon Jünger sind: „bei Mc. und Mt. handle es sich um die Vorbedingungen für den, der Jesu Jünger werden, bei Lc. um die Bedingungen für den, der Jesu Jünger bleiben wolle." Dieser Unterschied ist mit keinem Worte angedeutet: die Wendungen bei Mc. *ὅστις θέλει ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν*, bei Mt. *εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν* und bei Lc. *εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἔρχεσθαι* sind dem Sinne nach völlig gleichbedeutend. Ferner mufs das *πρὸς πάντας* Lc. 23 einen weiteren Kreis umspannen als das Vorhergehende, welches nach V. 21 sich an die anwesenden Jünger gewendet hat. Wenn aber an einen weiteren Kreis, so fragt sich, woher dieser weitere Kreis kommt. Grade Lucas hat V. 18 betont, dafs nur die Jünger bei Jesu waren, und nach Mc. V. 27 ist Jesus mit seinen Jüngern bei dem vorangehenden Gespräch unterwegs, wie denn auch der ganze Inhalt desselben den Charakter einer Privatunterhaltung mit denselben hat. Hat Mc. also Recht, wenn er V. 34 an eine gröfsere Menge gerichtet sein läfst, und Lc., wenn er durch das *πάντες* gleichfalls eine solche voraussetzt, so mufs wahrscheinlich erscheinen, dafs das Folgende bei einer anderen Gelegenheit gesprochen ist und die apostolische Quelle, auf welche der Bericht zurückgeht, es nur aus sachlichem Grunde, und zwar in überaus feiner Weise, an das Vorige angeschlossen hat. In der That ist auch der Inhalt von Mc. 34—37 derartig, dafs er sehr wohl zu einem gröfseren Kreise gesprochen sein kann. Dagegen mufs Mc. 38, Lc. 26 ursprünglich wieder einem anderen Zusammenhange angehört haben. Denn während im Vorigen nur im allgemeinen von der Darangabe irdischer Güter die Rede gewesen ist, ohne dafs die Stellung zu Christi Person irgend in Betracht gezogen wäre, tritt hier ganz unvermittelt der Gedanke auf, dafs man sich Christi schäme. Besonders aber hat der Zusatz, dafs jemand sich seiner Worte schäme, nicht den geringsten Halt im Zusammenhang. Es begreift sich ja, dafs wenn der Spruch von dem Verleugnen oder Bekennen Christi so zu sagen als erratischer Block vorlag, der Evangelist ihn an dieser Stelle verwendete, indem er den Gedanken bildete: kein Gut der Welt, auch nicht die Ehre vor Menschen darf jemand bewegen, das Reich Gottes, bez. Christum aus den Augen zu setzen. Aber dafs dieſs nicht die ursprüngliche Gedankenfolge ist, geht aus dem dabei völlig unveranlafsten Zusatz *τοὺς λόγους μου* und ebenso aus dem Begriff *ἐπαισχύνεσθαι* hervor, der auf das Vorige gar nicht pafst. Wiederum einem anderen Zusammenhang mufs der Schlufsvers Mc. 9.1, Mt. 28, Lc. 27 entstammen. Er steht in keinem inneren Connex weder zu Mc. 8.38 noch zu Mc. 8.34–37. Zu ersterem Verse nicht, denn dafs die Verleugnung Christi sich bei seiner Parusie strafen werde, hat nichts mit der Frage zu thun, ob dieselbe früher oder später eintreten werde, und zu letzteren Versen nicht, denn auch die Forderung, seine *ψυχή* daranzugeben, verhält sich gleichgültig gegen die Zeit des Kommens des Gottesreiches. Dazu kommt, dafs Mc. 9.1 eine eigene Einführungsformel für diesen Spruch hat (*καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς*), was sich nicht begreift, wenn wir hier eine fortlaufende Rede Jesu hätten. Somit werden wir, was schon Klostermann, Marcusev. z. St.; und Weiffenbach gethan, den Vers Mc. 9.1 von dem Vorigen abzulösen haben. Die Veranlassung, warum er hierher gestellt ist, ist klar. Im Vorigen war ja von der Parusie Christi die Rede gewesen, und auch Matthäus, der den Spruch vom Verleugnen Jesu schon in anderem Zusammenhange gebracht und daher hier fortgelassen hat, hat den Schlufs desselben von der Wiederkunft Christi zu einem eigenen Satz umgebildet und als Begründung der voranstehenden Mahnung

gebraucht. So war für alle drei Synoptiker die Grundlage gewonnen, um an die Erwähnung der Parusie ein Wort Jesu anzuknüpfen, welches sie — ob mit Recht, werden wir später zu untersuchen haben, — auf die Zeit derselben bezogen. Dafs aber beide Aussprüche, der vom Verleugnen Christi und der von der Zeit des Kommens des Gottesgerichts, nicht zu dem Vorigen gehören können, folgt endlich schon daraus, dafs, soweit wir noch sehen können, Jesus bis zu den letzten Tagen seines Wirkens solche Aussagen über seine persönliche Wiederkunft und über die Zeit der Vollendung des Gottesreiches nie vor einem weiteren Kreise gemacht hat.

3. Wir wenden uns nun zu der sog. kleinen Apokalypse Lc. 17.20—18.8, welche zumeist nur bei diesem Evangelisten steht, so dafs die Frage nach der Ursprünglichkeit des jetzigen Zusammenhangs zum Teil nur aus inneren Gründen beantwortet werden kann, während in den vorigen Fällen meist schon die Vergleichung der einzelnen Evangelien einen Anhalt bot, oder doch ein äufseres Merkmal in einer neuen Eingangsformel zu Gebote stand.

Bekanntlich ist zunächst schon fraglich, ob der Zusammenhang der Worte Jesu mit der einleitenden Frage der Pharisäer, wann das Gottesreich komme, genuin ist oder erst von dem Evangelisten, bezw. seiner Quelle, frei zum Zweck einer Einführung gebildet. Die Entscheidung hängt von dem Inhalt der Worte Jesu ab, der Sinn dieser wiederum von der Deutung des ἐντὸς ὑμῶν V. 21b. Es fragt sich, ob zu übersetzen ist „unter euch“ oder „in euch“. Die Majorität der neueren Ausleger entscheidet sich mit grofser Bestimmtheit für die erstere Deutung, und zwar aus dem scheinbar sehr durchschlagenden Grunde, dafs unmöglich das Gottesreich als in den Herzen der Pharisäer vorhanden gedacht sein könne. Aber so einfach scheint mir die Sache nicht zu liegen. Die Fassung „das Reich Gottes ist unter euch“ würde den Sinn ergeben: „dasselbe braucht nicht erst zu kommen, es ist schon da“. Hierzu pafst aber nicht der unmittelbar vorangehende Satz οὐδὲ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ὧδε ἢ ἐκεῖ. Denn erstens wird hier die lokale Bestimmtheit des Gottesreiches geleugnet; dagegen würden bei jener Deutung die Worte ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν selbst eine solche enthalten: Jesus würde darin ein ὧδέ ἐστιν von dem Gottesreich prädicieren. Zweitens pafst zu dieser Auffassung nicht das Futur ἐροῦσιν. Dieses Futur müfste im Gegensatz stehen zu dem Präsens ἐστίν, und der Gedanke müfste sein: „man wird nicht sagen, das Gottesreich sei hier oder dort, sondern es ist schon gegenwärtig vorhanden.“ Dann aber müfste ἔστιν an der Tonstelle stehen, während es, wie die Worte gefügt sind, nur ganz unbetonte Copula ist. Das Futur ἐροῦσιν setzt das Kommen des Gottesreiches in die Zukunft: dann kann unmöglich die Begründung (γάρ) von ihm als einem gegenwärtigen reden. Vielmehr kann das Präsens ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν nur einen zeitlosen allgemeinen Satz ausdrücken. So wenig der Satz „der Sommer ist die Zeit der Rosen“ etwas darüber aussagt, ob es in dem Augenblick, wo er ausgesprochen wird, Sommer ist, so wenig sagt der Satz ἡ βασιλεία ἐντὸς ὑμῶν etwas über die Zeit aus, in der das Gottesreich da ist. Nur wenn damit ein allgemeiner Grundsatz ausgesprochen ist, kann er Begründung für die vorangehenden futurischen Sätze sein: er mufs, kurz gesagt, von etwas handeln, was zum Begriff Gottesreich gehört, nicht ein historisches, sondern ein logisches Urteil sein. Ein einheitlicher Gedankengang wird nur gewonnen, wenn alle drei Sätze 20b—21b nicht von der Zeit, sondern von der Art des Gottesreiches handeln. Das ist bei den beiden ersten klar. Es kommt nicht μετὰ παρατηρήσεως, d. h. unter Beobachtung, so dafs man es berechnen kann. Dafs, wie J. Weiss will, gerade von astronomischen Beobachtungen die Rede ist, ist zweifelhaft, einmal kann zwar π. von solchen gebraucht werden, wird aber nicht nur davon

gebraucht; andrerseits waren doch nicht alle Zeichen, welche die Juden erwarteten, dieser Art, sondern zum Teil physikalische, sociale, politische Katastrophen. Jesus leugnet überhaupt, dafs das Kommen des Gottesreiches sich irgendwie beobachten lasse: es lassen sich keine Umstände angeben, welche seinen Eintritt verbürgen. Damit wird das Gottesreich dem Connex äufserer Ursachen und Wirkungen entnommen und von dem Zusammenhang mit äufseren, sichtbaren Ereignissen losgelöst. Ebenso hat es auch nicht lokale Art an sich, ist also kein Reich wie andere, an einen bestimmten Raum gebundene Reiche. Der Schlüssel für diese negativen Aussagen (*γάρ*) giebt die dritte positive: *ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν*. Aus dem Gesagten erhellt, dafs dies nur „in euch", „in euren Herzen" bedeuten kann. Weil es nicht aufser, sondern in euch ist, darum helfen keine Beobachtungen der Umstände und keine Fragen nach dem Ort. Ist dies der Sinn der Worte Jesu, so scheinen sie aus doppeltem Grunde nicht die Antwort auf die Pharisäerfrage, diese also nicht echt sein zu können. Einmal, weil das „in euch" nicht auf sie pafst, die fern vom Gottesreich sind, sodann, weil Jesus von dem Wie des Gottesreiches handelt, ihre Frage von dem Wann desselben. Dennoch dürfte der Schlufs zu schnell sein. Denn was das Erstere angeht, so braucht sich die zweite Person gar nicht ausschliefslich auf die Pharisäer zu beziehen, sondern Jesus kann, wie so oft, seine Belehrung an die gesamte anwesende Menge richten. Sodann aber erklärt sich die zweite Person ganz genügend aus dem Umstand, dafs er einen allgemeinen Grundsatz ausspricht. Man kann sich das ganz deutlich machen, wenn man einmal statt der zweiten Person Pluralis die zweite Singularis denkt: „das Gottesreich ist nicht hier oder dort, sondern in dir." Niemand würde diesen Satz anders verstehen, als dafs die Stätte des Gottesreiches das Herz des Menschen ist, ganz abgesehen davon, ob das Herz des Angeredeten sich thatsächlich ihm geöffnet hat oder nicht. Und was das Zweite angeht, so haben wir eine Reihe von Fällen, wo Jesus die Fragen, die an ihn gerichtet werden, nicht in der Form beantwortet, wie sie gestellt sind, sondern, weil sie falsch gestellt sind, umwandelt. Das evidenteste Beispiel möchte die Frage des Pharisäers Lc. 10.29 sein *τίς ἐστίν μου πλησίον*; welche Jesus V. 36 umdreht *τίς τούτων τῶν τριῶν πλησίον δοκεῖ σοι γεγονέναι τοῦ ἐμπεσόντος εἰς τοὺς λῃστάς*. So könnte also sehr wohl auch hier Jesus die falsch gestellte Frage nach dem *πότε* des Gottesreiches beantwortet haben, indem er auf seine wahre Art hinweist, welche eine ganz andere Frage erfordert, nämlich: wie komme ich dazu? Und für die Echtheit der einleitenden Frage scheint mir zu sprechen, dafs die Worte Jesu keinen Anhalt geben, gerade eine Frage nach dem *πότε* vorauszuschicken, und erst recht keinen Anlafs, sie den Pharisäern in den Mund zu legen.

Ist somit kein ausreichender Grund den Zusammenhang zwischen V. 20ª und 20ᵇ für künstlich hergestellt zu halten, so folgt dagegen aus inneren Gründen, dafs die Vv. 22—25 nicht ursprünglich mit dem Vorigen zusammengehört haben können, wie nicht allein Colani, Holtzmann, Weiffenbach, Keim, sondern auch Hofmann richtig gesehen haben. Grade die Künstelei, welche Godet nötig gehabt hat, um einen Zusammenhang mit dem Vorigen herzustellen, zeigt am besten, dafs keiner vorhanden ist. Im Vorigen ist von der innerlichen Art des Gottesreiches die Rede gewesen. Die hat aber nichts zu thun mit der vergeblichen Sehnsucht der Jünger nach einem der Tage des Herrn. Dazu kommt, dafs das *ἰδοὺ ὧδε ἢ ἐκεῖ* V. 21 in ganz anderem Sinne gemeint ist, wie die gleichen Worte in V. 23. Dort wird vom Gottesreich geleugnet, dafs es überhaupt lokale Art an sich habe; hier wird vom Menschensohn geleugnet, dafs seine Parusie sich auf einen Ort beschränken werde; dort ist das Gottesreich nirgends äufserlich sichtbar,

hier der Menschensohn überall sichtbar; dort wird geleugnet, dafs das Gottesreich sinnenfällige Art trage, hier betont, dafs der Menschensohn im weitesten Umfang kundbar sein werde; dort ist von der dauernden begrifflichen Beschaffenheit des Gottesreiches, hier von der einmaligen Erscheinung des Herrn die Rede. Somit verhalten sich die Vv. 22—25 nach allen Seiten disparat zu den vorigen: ein Faden ist innerlich nicht vorhanden. Wohl aber äufserlich. Denn grade dafs die Formel *ἰδοὺ ὧδε ἢ ἐκεῖ* in beiden Fällen, wenn auch in verschiedenem Zusammenhang, wiederkehrt, hat die Zusammenstellung der Worte veranlafst, wie schon Colani 133 gesehen hat. Wir werden diese Veranlassung zur Anfügung von Worten Jesu demnächst sich wiederholen sehen. Hier mag nur auf die Analogie Lc. 13.34 hingewiesen sein, wo ein Wort, das nach seinem ganzen Pathos nur aus dem unmittelbarsten Eindruck des Unglaubens in Jerusalem gesprochen sein kann, an ein galiläisches Wort Jesu angeschlossen ist, weil der Gedanke *οὐκ ἐνδέχεται προφήτην ἀπολέσθαι ἔξω Ἱερουσαλήμ* in den Worten *Ἱερουσαλὴμ ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφήτας* formell wiederkehrt.

Abermals aus einem anderen Zusammenhange müssen die Vv. 26—29 stammen. Der Gedanke dieser Verse ist: wie einst vor den Gerichten der Urzeit die Menschen, ohne an sie zu denken, in den gewohnten Beschäftigungen des täglichen Lebens fortfuhren, so wird es auch vor dem Gericht der Endzeit sein. Dieser Gedanke ist dem in V. 23. 24 allerdings verwandt: beidemal wird das unerwartete Eintreten der Parusie geschildert. Dort heifst es unter dem lokalen Gesichtspunkt, Christus werde nicht da sein, wo man ihn suche, hier unter dem temporalen, er werde dann kommen, wenn man ihn nicht erwarte. Es scheinen nur zwei Seiten desselben Gedankens zu sein, die sehr wohl ursprünglich neben einander ausgesprochen sein können. Aber bei schärferer Betrachtung ergiebt sich, dafs beidemal ganz verschiedene Gesichtspunkte zu Grunde liegen. Im Vorigen handelt es sich um Gläubige, die der Parusie sehnsüchtig warten, hier um Ungläubige, die keinen Gedanken für das Aufhören des irdischen Lebens haben. Nun könnte man sagen, dafs auch das nur zwei sich gegenseitig ergänzende Gedanken seien: warum sollte Jesus nicht haben sagen können: hütet euch einerseits vor unbegründetem Glauben an die Nähe der Parusie, andrerseits vor leichtfertigem Vergessen derselben? Gewifs hätte er so sagen können, aber in unserem Lucas-Text fehlt eben dieses einerseits — andrerseits. Dafs es sich das eine Mal um Gläubige, das andere um Ungläubige handelt, ist gar nicht hervorgehoben, und doch müfste es das sein, wenn Jesus in diesen Worten die beiden Urteile hätte ergänzend gegenüber stellen wollen. Der Gedankenfortschritt von den Gläubigen zu den Ungläubigen kann also nicht beabsichtigt sein, denn wäre er es, würde er in der Satzform markiert sein. Und noch mehr. Das Moment des Unerwarteten bei der Parusie, welches bei Annahme eines ursprünglichen Zusammenhangs der Rede das Genus bilden müfste, welches nach den beiden Seiten der Gläubigen und der Ungläubigen erörtert würde, wird in den Vv. 23. 24 nur indirect geltend gemacht: direct und positiv liegt der Ton darauf, dafs die Parusie unmittelbar und allgemein gewifs sein werde, man brauche also nicht von Anderen sich benachrichtigen zu lassen; im Gegenteil sei jede solche Nachricht eben darum falsch, weil die Parusie jedem gleichzeitig kund sein werde. Dagegen in V. 25 ff. liegt allerdings der Nachdruck auf dem unerwarteten Eintreten der Parusie. Also sind es ganz verschiedene Gesichtspunkte, die hier und dort zu Grunde liegen, und die verbieten, die Verse als fortlaufende Rede aufzufassen. Endlich kommt noch als gleichfalls entscheidender Grund hinzu der 25. Vers. Derselbe durchbricht ja die beiden Gedankengruppen V. 24 und

V. 26 ff. und müfste, wenn die Rede ein ursprüngliches Ganze wäre, am Schlufs desselben nach V. 30 stehen. Wie der Evangelist dazu gekommen ist, V. 26 ff. an diese Stelle zu bringen, läfst sich wenigstens vermutungsweise noch angeben. Der Anlafs wird in der Stelle vom Blitz V. 24 liegen. Diesen hat Jesus dort, wie wir sahen, nach Seiten seiner alles gleichzeitig erhellenden Kraft in Betracht gezogen. Derselbe kann aber auch als Bild der Plötzlichkeit gebraucht werden, und indem der Vf. hieran dachte, hat er die von der Plötzlichkeit der Parusie handelnden Verse angefügt.

Innerhalb der Vv. 26—30 kann ich bestimmte Zeichen einer Überarbeitung nicht entdecken. Dafs die Tage Lots zu denen Noahs erst vom Evangelisten hinzugefügt seien, wie Feine, Vorkan. Ueberl. des Luc. 122, J. Weifs, Luc. 558, wollen, scheint mir um so weniger wahrscheinlich, als die Exemplification durch Gleichnispaare zu den beliebtesten rhetorischen Mitteln Jesu gehört. Ebensowenig scheint mir Anlafs, mit Weiffenbach 225 f. an dem Plural *ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* V. 26 gegenüber dem Singular in V. 38 Anstofs zu nehmen. Denn jener Plural ist ja offenbar durch die Erwähnung der *ἡμέραι Νῶε* und *Λώτ* veranlafst und bezeichnet die Periode, in welcher der Herr erscheinen wird, dagegen der Singular den Gerichtstag, der ebenso wie bei der Sintflut als einzelner gedacht ist. Im übrigen aber würde jener Plural nur zu dem Capitel relativer Authentie gehören.

Mit dem Grundgedanken der vorigen Verse ist der von V. 31. 32 wieder verwandt. Beidemal handelt es sich um ein Hingegebensein an die irdisch-weltlichen Interessen. V. 31 f. bilden insofern noch eine Steigerung gegen das Vorige, als hier geschildert wird, wie jene Interessen auch die Oberhand haben, wo die Gefahr schon offensichtlich hereingebrochen ist. Aber auch hier läfst sich noch erkennen, dafs die V. 31 f. nicht ursprünglich im Zusammenhang mit dem Vorigen gestanden haben. Dort war von der *ἀποκάλυψις* des Menschensohnes die Rede. Davon können unsere Verse nicht gemeint sein. Denn da Jesus seine Parusie mit einem Zusammenkrachen der ganzen irdischen Welt verbunden denkt (Mc. 13.24), so würde ein Versuch, seine Habe aus dem Hause zu holen, ohne Sinn sein. Ferner ist V. 24 gesagt, die Parusie werde für alle Menschen offenkundig sein: wie pafst dazu der Gedanke, man könne sich durch die Flucht retten? Wohl begreift sich angesichts der Parusie der Wunsch (Luc. 23.30), sich zu verbergen, aber vor dem überall gegenwärtig gedachten Messias zu fliehen und noch dazu mit seiner Habe, ist ein völlig abstruser Gedanke. Vielmehr pafst der Inhalt von V. 31 f. zu der Vorstellung von einem feindlichen Heer, dem man entfliehen will und zwar mit Rettung des Nötigsten, wie denn unsere Verse Mt. 24.17 f. in der That in solchem Zusammenhange stehen. Ob das der ursprüngliche Ort unserer Stelle ist, ist hier noch nicht zu untersuchen; aber darin hat Weiffenbach jedenfalls Recht, dafs sie zu dem Gedanken der Gerichtsankunft Jesu, von der im Vorigen die Rede ist, nicht passen. Von den Drangsalen, welche der Parusie voraufgingen, den Messiaswehen, können die Verse gemeint sein, von der blitzgleichen Parusie selbst nicht. Wie sie an diese Stelle gekommen sind, ist hier ganz durchsichtig. Wie in V. 22 ff. haben wir auch hier die Anknüpfung an ein Stichwort. Dort war es das *ἰδοὺ ὧδε ἢ ἐκεῖ*, hier ist es die in V. 32 vorliegende Erinnerung an Lots Weib, das auch durch Hängen an ihrem Besitz verloren ging, wie die hier Geschilderten. Daher knüpfte der Evangelist die Verse an eine Stelle, die auch von Sodom handelte und Lot erwähnte (V. 29). Aber dort war von der Plötzlichkeit der Gerichtserscheinung Jesu die Rede, hier wird von der Plötzlichkeit eines Gerichts gehandelt, welches leiblichen Tod mit sich bringt.

Auch der 33. Vers stammt wieder aus einem anderen Zusammenhang. Im Vorigen war der Gedanke, man solle nicht sein Leben selbst gefährden durch den Versuch Lebensgüter zu retten; wer mehr als das nackte Leben retten will, verliert es ganz. Hier dagegen ist der Gedanke, man müsse das Leben selbst aufgeben können, um das höhere Leben zu retten, denn wie J. Weiss leugnen kann, dafs hier ein Wortspiel mit dem Begriff ψυχή vorliegt, ist mir völlig unverständlich. Es erhellt, dafs dieser Gedanke weder mit der Parusie des Herrn etwas zu thun hat, von der V. 23 ff. die Rede gewesen ist, — denn bei derselben kann von einem Verlieren des irdischen Lebens, um das ewige zu gewinnen, doch in keiner Weise die Rede sein —, noch auch mit den vorigen Versen stimmt, wo nicht das irdische und das ewige Leben in Gegensatz gestellt wurde, sondern das Leben und die Lebensgüter. Also haben wir auch hier Mosaik. Die Ursache der Zusammenordnung liegt in der allgemeinen Verwandtschaft der Gedanken in V. 31 f. einerseits, V. 32 andrerseits: alles Irdische mufs darangegeben werden; aber auch hier ist dieser Gedanke nach ganz verschiedenen Seiten gewendet.

V. 34. 35 zeigen, wie das Endgericht vielfach auseinanderreifsen werde, was im irdischen Leben aufs engste verbunden war. Dafs dieser Gedanke in keinem organischen Zusammenhang mit V. 33 steht, liegt zu Tage. Aber ich kann auch J. Weifs nicht beistimmen, dafs er sich an V. 32 gut anschliefse. Denn wir haben gesehen, dafs V. 31. 32 sich gar nicht auf das Endgericht ursprünglich bezogen haben. Dazu kommt noch, dafs der Gegensatz des ewigen Loses im Vergleich zur Gemeinsamkeit des irdischen im Vorigen in keiner Weise vorhanden gewesen ist. Also auch hier hat der Verfasser in seine Sammlung von Zukunftsreden einen Spruch aufgenommen, weil er im allgemeinen ihm hier zu passen schien. Sehen wir von dem anerkanntermafsen unechten V. 36 ab, so bleibt nur noch die Frage, ob V. 37 hier an seiner ursprünglichen Stelle steht. Die Entscheidung scheint mir davon abzuhängen, ob die einleitende Frage der Jünger als geschichtlich anzusehen ist. Ist sie das nicht, wie jetzt sehr allgemein angenommen wird, so kann das Wort Jesu von dem Aas und den Aasgeiern nicht mit dem Vorigen zusammen gesprochen sein. Es kann zwiefach verstanden werden, je nachdem man den Vorder- oder Nachsatz betont denkt. Im letzteren Fall ist die Voraussetzung, dafs ein Leichnam vorhanden ist, und daran wird die Versicherung geknüpft, unfehlbar würden dann auch die Aasgeier sich einstellen. Dann müfste das Wort einem Zusammenhange angehören, in dem eine Schuld, etwa des Judentums, geschildert wäre, um daran die Drohung des Gerichts zu knüpfen. Es ist klar, dafs nach dieser Auffassung das Wort in die vorliegende Rede nicht pafst. Im ersteren Fall, dafs der Ton auf dem Vordersatz liegt, ist die Voraussetzung, dafs ein Gericht stattfinden werde, und es wird betont, dafs dies überall da stattfinden werde, wo Veranlassung zum Gericht vorhanden sei. Wollte man nun den Gedanken zu V. 34 f. in Beziehung setzen, so müfste es etwa so geschehen: „keine Gleichheit der Lebenslage auf Erden gestattet einen Rückschlufs auf Gleichheit des ewigen Geschicks, sondern wo immer Stoff zum Gericht ist, wird dieses eintreten.“ Es erhellt aber, dafs dieser Zusammenhang kein natürlich gegebener, sondern künstlich gemachter ist. Anders steht es aber, wenn die Jüngerfrage geschichtlich ist, und das halte ich für durchaus möglich. Was dagegen zu sprechen scheint, ist der Eindruck des Wunderlichen und Unveranlafsten, den sie macht. In der That legt ja der Inhalt des Vorhergehenden, wenn es richtig verstanden wird, die Frage nach dem πού schlechterdings nicht nahe. Aber es kann eins der häufigen, uns so verwunderlichen Mifsverständnisse der Jünger vorliegen, und wahrlich kein

schlimmeres als Mt. 16.7 und Lc. 22.38. Sie können sich hier so wenig wie sonst in die blofs exemplificierende Redeweise Jesu finden. Was für ihn plastische Einkleidung eines allgemeinen Gedankens ist, nehmen sie als Prädiction äufserer und einzelner Thatsachen. Jesus hat von zwei Menschen auf einem Lager, an einer Mühle gesprochen, die auseinander gerissen werden; die Jünger wollen wissen, wo dieser (nach ihrem Sinne) merkwürdige Fall eintreten werde; darauf antwortet Jesus, wie in allen ähnlichen Fällen, indem er sie auf den rechten Standpunkt des Verständnisses stellt. Das Moment der Wahrsagung im schlechten Sinne, d. h. der blofsen Prädiction eines äufseren Ereignisses, weist er ab und stellt statt dessen ihnen einen grofsen sittlichen Grundsatz vor die Augen: „wo Schuld ist, ist auch Strafe"; was er gesagt, sei nicht ein vereinzelter Fall, sondern ein allgemeines Gesetz. So gefafst, kann die Antwort Jesu, durch das Mifsverständnis der Jünger hervorgerufen, in der That bei Gelegenheit der Worte in V. 34 f. gesprochen sein.

Wenn Lucas hieran das Gleichnis vom ungerechten Richter schliefst, so kann ihn dazu nur der Schlufssatz von V. 8 veranlafst haben, der von der Parusie redet. Aus dieser Einordnung des Gleichnisses in eine Parusierede folgt, dafs die Einleitung zu demselben 18.1 nicht von dem Evangelisten selbst gebildet sein kann, sondern von ihm in seiner Quelle vorgefunden ist. Denn da er, wie die Stelle, an die er das Gleichnis stellt, beweist, es eschatologisch fafst, so würde er doch nicht eine Einleitung gebildet haben, die von der eschatologischen Deutung schweigt und die Geschichte nur auf eine allgemeine Mahnung zum anhaltenden Gebet bezieht. Damit ist aber ferner bewiesen, dafs das Gleichnis nicht ursprünglich mit dem Vorigen zusammen gesprochen ist. Denn dann würde die Quelle des Lucas nicht diese allgemeine Deutung gegeben haben. Ich mufs aber ferner behaupten, dass die Quelle des Lucas mit ihrer allgemeinen Deutung Recht hat und das Gleichnis sich nicht blofs auf die Parusie bezogen hat. Nicht nur ist in demselben kein Zug, der die letztere Fassung nötig macht, sondern das *πλήν* V. 8b setzt auch voraus, dafs im Folgenden von etwas anderem geredet wird, als im Vorangehenden, und das würde nicht der Fall sein, wenn schon das Gleichnis von dem *ἔρχεσθαι* Christi geredet hätte. Ferner setzt das Gleichnis das Vorhandensein der *ἐκλεκτοί*, die Tag und Nacht schreien, voraus: wie erklärt sich dann der wehmütige Zweifel Jesu, ob er bei seinem Kommen Glauben finden werde? Vielmehr ist das Gleichnis auf das Anhalten am Gebet in jeder Not zu beziehen, und Weiffenbach hat Recht, wenn er es mit dem Gleichnis vom bittenden Freund zusammenstellt: in letzterem wird betont, man solle sich nicht durch die scheinbare *ἀναίδεια* des Erbetenen, hier, man solle sich nicht durch die *ἀναίδεια* des fortgesetzten Bittens abschrecken lassen. Aber nicht die Mahnung zum Gebet bildet den Mittelpunkt, sondern die Verheifsung, dafs anhaltendes Gebet gewifs erhört werde. Denn im ersten Falle würde V. 7 es nicht heifsen *τῶν βοώντων*, wobei das Schreien als Thatsache vorausgesetzt wird, sondern ohne Artikel *βοώντων*, „wenn sie rufen". Nun wird auch das *πλήν* 8b klar. Es steht, wie so häufig bei Lucas, wo ein im Zusammenhang mit dem Vorigen stehender, aber davon verschiedener Gedanke ergänzend eingeführt werden soll. In jeder Not dürfen die Gläubigen sich auf Gottes Hilfe verlassen, — jedoch gerade, wenn der Herr zur Beendigung der letzten Not kommen wird, ist es ihm zweifelhaft, ob er „den Glauben" finden wird: der Artikel weist zurück auf das *βοᾶν ἡμέρας καὶ νυκτός*, welches aber wesentlich auf Glauben beruht. Die furchtbare Steigerung der Not wird, wie Mt. 24.12 die Liebe, so hier den Glauben erkalten lassen. Statt des Gebets tritt Verzagtheit ein. Das Ganze ist also

eine Verheifsung der Erhörung des anhaltenden Gebetes mit dem Zusatz, dafs es schliefslich an demselben, weil an dem dazu nötigen Glauben, vielfach fehlen werde. Und dieser Schlufs hat Lucas bewogen, den Abschnitt in die Parusierede aufzunehmen.

4. Bei weitem die umfassendste, aber auch für unsern Zweck die wichtigste eschatologische Rede haben wir Mc. 13, Mt. 24 f., Lc. 21. Dafs wir in derselben verschiedene Bestandteile zu unterscheiden haben, ist eine sehr verbreitete Erkenntnis. Aber ich glaube, dafs man mit den grofsen Gruppen, in die man das Ganze auflöst, noch nicht zu voller Erkenntnis der Wahrheit kommt. Am einfachsten stellt sich die Composition der Rede bei Wendt dar (Lehre Jesu I, 10 ff.), welcher den Mc. zu Grunde legt. Er glaubt zwei Redemassen unterscheiden zu können, welche von dem Redactor zusammengeworfen seien. Die eine, von ihm als der echte Grundstock betrachtete, setzt sich zusammen aus Mc. 1—6. 21—23. 9^b—13. 28—29. 32—37. Sie enthalte die durchaus religiös orientierte Antwort Jesu auf die Frage der Jünger. Durchweg handele es sich hier um innerchristliche Verhältnisse: um Warnung vor falschen Messiassen und Propheten, um Verfolgungen der Gemeinde, also um abzuweisende Versuchungen; dann um das Zeichen des Endes im Bilde des saftig werdenden Feigenbaumes; endlich um die Ungewifsheit des Zeitmomentes, woraus die Mahnung zur Wachsamkeit abgeleitet werde. Die andere Redemasse, welche eine judenchristliche Apokalypse sei, bestehe aus den Versen 7—9^a. 14—20. 24—27. 30—31. Sie rede von politischen Katastrophen, zumal der grofsen judäischen, woran sich dann die Parusie anschliefse. So einfach diese Analyse ist, scheint sie mir doch von grofsen Schwierigkeiten gedrückt zu werden. Wenn der Evangelist diese beiden Redegruppen als compacte Massen vorfand, wie ist er auf den Gedanken gekommen, sie so durch einander zu werfen, statt jede in ihrer Selbständigkeit zu belassen? Wenn er eine Menge einzelner Bausteine vorfand, so begreift sich, dafs er den Versuch machte, sie zu einem einheitlichen Bau zusammenzufügen; wenn er aber zusammenhängende Reden vor sich hatte, wie kam er darauf, sie zu zerschlagen? Das wäre wohl denkbar, wenn er die eine Rede zu sachlicher Ergänzung der anderen so verwendete, dafs er jedesmal das Verwandte in der einen Rede mit dem in der andern zusammenstellte. Aber das hat er nicht gethan. Warum bringt er die doch inhaltlich verwandten Sprüche von den falschen Christi und den falschen Propheten an ganz verschiedenen Stellen unter, V. 6 und V. 21—23, wenn er in seiner Vorlage sie zusammenfand? Warum stellt er die Worte über den Feigenbaum, welche das Vorzeichen der Parusie angeben sollen, hinter die Beschreibung der Parusie selbst? Man erklärt die Ineinanderwirrung durch das Bestreben, jedem der drei Teile der Apokalypse, dem Anfang der Wehen, deren Höhepunkt, der Parusie selbst, eine paränetische Rede folgen zu lassen (z. B. Holtzmann, auch Pfleiderer). Aber wenn der Höhepunkt der Drangsal in den Ereignissen des jüdischen Krieges gesehen wird, wie kam der Evangelist dazu, die Warnung vor falschen Christi, die doch nachweislich gar nicht vorher aufgetreten sind, in die Zeit vorher zu setzen, statt sie als zukünftig zu behandeln (V. 6 gleich am Anfang der Rede)? Und dazu noch eins. Die Jünger fragen nach der Zeit und den Zeichen der Zerstörung Jerusalems. Aber in der von Wendt für echt gehaltenen Rede Jesu ist von der Zerstörung Jerusalems mit keinem Wort die Rede, sondern nur von dem Kommen des Herrn. Denn das *ἐγγύς ἐστι πρὸ θύρας* wird durch das unmittelbar (in der von Wendt reconstruierten Rede) darauf folgende *ἡμέρα ἐκείνη* V. 32 und durch das ausdrückliche *πότε ὁ κύριος ἔρχεται* V. 35 von der Parusie erklärt. Wufsten die Jünger denn, dafs die Zerstörung Jerusalems mit

der Parusie zusammenfallen werde? Und selbst wenn sie es wufsten, was ist es für eine sonderbare Antwort, die das Hauptstück der Frage nicht etwa richtig stellt, sondern einfach unerwähnt läfst? Denn von der Zerstörung Jerusalems oder des Tempels wird bei Mt. und Mc. ja mit keinem Wort geredet, sondern höchstens von den Nöten einer Belagerung, deren Ende — und das war Gegenstand der Frage der Jünger — unberücksichtigt bleibt. So kann ich nicht finden, dafs die Analyse von Wendt die Rätsel des Abschnitts genügend löst.

Einen anderen Versuch der Analyse hat J. Weifs (St. Kr. 1892, 246 ff.) gemacht. Für jetzt genügt es, seine Analyse des Marcus-Textes ins Auge zu fassen. Er scheidet eine jüdische Apokalypse aus, die er reconstruieren zu können meint, weil ihre Stücke „ebenso gut unter sich zusammenhängen, als sie den Zusammenhang der Rede Jesu stören und aufhalten". Sie bestehe aus V. 8. 14—15. 17—20. 23^{b}—27. Aber auch der übrig bleibende Teil des Capitels sei nicht eine einheitliche Rede. V. 9^{b}—13 müsse ausgeschieden werden, da der Vergleich mit Mt. 10. 17–22 beweise, dafs es ursprünglich einen andern Platz gehabt hat. Dagegen hält er, wie es scheint, V. 28—31 für ein einheitliches Stück und V. 32—37 für eine aus sachlichen Gründen angehängte Paränese. Ich habe für die methodische Akribie und den Scharfsinn der Abhandlung alle Anerkennung, und es wird sich zeigen, dafs ich mit ihren Beobachtungen im Einzelnen in hohem Mafse zusammentreffe; aber der Versuch, die jüdische Apokalypse herauszuschälen, hat mich nicht überzeugt, vielmehr mich in meinem grundsätzlichen Mifstrauen gegen alle solche Reconstructionen nur bestärkt. Ich halte es für ein grofses Verdienst, dafs W. nachgewiesen hat, die Vv. 14—22 seien auch kein einheitliches Ganze, sondern V. 15. 16. 21 müfsten ausgeschieden werden. Aber um so weniger halte ich es möglich, aus den disiecta membra dann doch eine Einheit, eben jene jüdische Apokalypse, zusammenzufügen. Dafs die von W. dazu gerechneten Sätze einen ganz guten Zusammenhang geben, ist doch nur ein Beweis, dafs sie ursprünglich zusammengehört haben können, aber nicht, dafs sie es wirklich gethan haben. Und zu solchem Beweis scheinen mir auch die im Einzelnen von ihm vorgebrachten Momente nicht zu genügen, z. B. der Recurs auf den Wechsel zwischen der zweiten Person und der dritten (*ἐκλεκτοί*) oder auf den Wechsel zwischen dem *ἐγώ* (V. 6. 30) und dem *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* V. 26. Denn es liegt doch am Tage, dafs diese Instanzen höchstens — es ist mir auch das noch zweifelhaft — darauf hinweisen, dafs die Stellen mit der zweiten Person und die mit der dritten ursprünglich nicht zusammengehören, nicht aber liegt ein Beweis vor, dafs alle Sätze mit der zweiten Person ursprünglich zusammengehört haben.

Somit kann ich den Beweis nicht für gelungen halten, dafs die Parusie-Rede aus wenigen grofsen Stücken besteht, ja ich glaube, es ist nicht gelungen, auch nur ein einziges solches nachzuweisen. Nur das ist bewiesen, dafs überhaupt eine Composition vorliegt. Ich versuche nun den Beweis, dafs auch diese Rede in vollstem Mafse Mosaik-Arbeit ist, d. h. aus lauter kleinen Stücken zusammengesetzt ist. Dieser Standpunkt ist kein neuer: ein Mann hat ihn vor mehr als einem Menschenalter schon geltend gemacht, der, obschon kein zünftiger Theologe, in mehr als einer Beziehung in den synoptischen Fragen seiner Zeit vorausgeeilt ist, und dessen Verdienste in dieser Beziehung erst allmählich zur Anerkennung gekommen sind: Chr. H. Weisse. Er hat den in seiner „Evangelischen Geschichte" 1838 eingenommenen Standpunkt in seinem späteren Werke „Die Evangelienfrage" 1856 noch verschärft (S. 167—174). Er nennt die Rede „eine Zusammenstellung von Aussprüchen, zu sehr verschiedener Zeit und bei verschiedenen An-

lässen gethan, welche eben dadurch, dafs sie auf diese Weise unter einander zusammengebracht worden sind, zum nicht geringen Teil einen von ihrem ursprünglichen und authentischen Sinne wesentlich verschiedenen Sinn erhalten haben" (S. 169). Wiefern er in letzterer Beziehung recht hat, ist jetzt noch nicht Gegenstand der Untersuchung; aber die erstere Behauptung läfst sich m. E. schlagend beweisen. So mannigfach ich von seinen Beweisen im einzelnen abweiche, so sehr stimme ich in der zu beweisenden These mit ihm überein.

Auch bei dieser Rede zeigt sich, dafs dem ersten Evangelisten die gröfste schriftstellerische Kunst eignet: er hat mehr als die anderen verstanden, aus den einzelnen Stücken eine Rede zu gestalten, die den Eindruck der Einheitlichkeit macht. Dazu gehört schon in der einleitenden Jüngerfrage die Wendung *τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος* statt des allgemeineren *ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα*. Er hat das Gefühl gehabt, dafs zu der blofsen Frage nach der Zerstörung Jerusalems der Inhalt des Folgenden nicht pafst, und hat daher die beiden vornehmsten Stücke, auf welche sich seiner Meinung nach das Folgende bezieht, genannt. Dafs er die Rede an alle Jünger gerichtet sein läfst, während Mc. 3 ein Privatgespräch mit den Jüngern interioris admissionis berichten will, ist vielleicht nicht auf bewufste Reflexion zurückzuführen, da Matthäus es liebt, die redenden Subjecte ganz allgemein zu bezeichnen; aber sachlich stimmt auch diefs allgemeine Subject viel besser zu dem Inhalt der Rede, welche sich augenscheinlich in vielen Partieen an die gesamte Jüngerschaft richtet. Der ganze erste Teil der Rede (V. 4^{b}—14) ist nun von Mt. offenbar unter den einheitlichen Gesichtspunkt gestellt, dafs eine Reihe verschiedenartiger Katastrophen das Ende allmählich ankündigen, aber so, dafs keine es als unmittelbar eintretend verbürgt. Zuerst die Warnung vor falschen Messiassen, dann V. 6—7^{a} politische Katastrophen, dann physische 7^{b}. Das zusammen wird als *ἀρχὴ ὠδίνων* bezeichnet. Dann folgen Bedrängnisse innerhalb der Gemeinde Christi selbst. Von aufsen allgemeinste Verfolgungen (*ὑπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν*) V. 9, welche den Erfolg haben werden, dafs selbst innerhalb der Gemeinde die Feigheit Platz greift, welche, um das eigene Leben zu retten, die bisherigen Glaubensgenossen verrät, V. 10. Andrerseits stehen falsche Propheten auf und zerklüften auch den treubleibenden Teil der Gemeinde, V. 11. Und auch die den Irrlehren nicht anheimfallen, sind in Gefahr, dafs der Blick auf die furchtbare Verderbnis, von der sie sich umgeben sehen, der Liebe in ihnen die Kraft nimmt, V. 13, — denn nach dem Zusammenhange mufs das Erkalten der Liebe von den Jüngern Jesu selbst gemeint sein, nicht von der Welt, — während doch nur der, welcher sich durch alle solche Versuchungen nicht beirren läfst, zum Heil gelangt. Aber auch diese ethische Versunkenheit der Zeit ist noch nicht das Zeichen des Endes, sondern erst dafs das Evangelium seinen Siegeslauf in der Welt vollendet hat, V. 14.

Vergleichen wir hiermit den entsprechenden Abschnitt des Mc. V. 6—13, so macht auch er zunächst den Eindruck einer zusammenhängenden Rede, aber die Schilderung steht unter etwas anderem Gesichtspunkt, und ihre einzelnen Teile sind mit einander nicht so fest verankert wie bei Mt. Zunächst fehlt am Schlufs von V. 13 der Satz *καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος* und daher ist der zweite Absatz (V. 9—13) von Mc. nicht, wie von Mt. unter den Gesichtspunkt der sich immer steigernden Bedrängnisse, die zu dem *τέλος* führen, gestellt. Ferner sind innerhalb dieses zweiten Absatzes bei Mc. die Nöte im Schofs der Gemeinde nicht so organisch und klimaktisch aufgebaut wie bei Mt.: die Pseudopropheten und das Erkalten der Liebe fehlen ganz; dafs innerhalb der Gemeinde selbst sich der Abfall breit machen werde, ist nicht gesagt: während bei Mt.

die ἄλληλοι nur Gemeindeglieder sein können, wird bei Mc. nur das Zerreifsen der natürlichen Bande des Blutes dargestellt, denn es wird bei ἀδελφὸς ἀδελφόν, πατὴρ τέκνον V. 12 nicht gesagt, dafs dieselben beide der christlichen Gemeinde angehören, sondern es ist das nur ein besonders eclatanter Zug in dem Gemälde des furchtbaren Hasses, der gegen die Gemeinde Christi besteht. Der Gedankengang des Abschnittes ist bei Mc. einfacher als bei Mt. Auf die Schilderung der politischen und physischen Nöte folgt V. 7 mit dem Satz βλέπετε ὑμεῖς ἑαυτούς die Mahnung, sich durch die Feindschaft der Welt nicht von der Treue gegen das Evangelium abziehen zu lassen, ein Gedanke, der durch den Schlufs 13^{b} ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται wieder aufgenommen und als den ganzen Absatz beherrschend dargethan wird. Während bei Mt. der Eindruck entsteht (τότε V. 9), dafs die innergemeindlichen Nöte den vorher beschriebenen folgen werden, bekommt man bei Mc., wo diefs τότε fehlt, den Eindruck, dafs beides nebeneinander hergeht und erst V. 14 eine neue Epoche eintritt.

Noch anders liegt die Sache bei Lc. 21. 7–19. Wir haben dieselben beiden Absätze, und zwar unter denselben beiden Gesichtspunkten wie bei Mc. Nur ist im ersten Absatz die Beschreibung der physischen Übel ausführlicher gehalten, und im zweiten sind die Verfolgungen der Gemeinde ausdrücklich der Zeit nach vor die Nöte des ersten Absatzes gestellt (πρὸ δὲ τούτων πάντων V. 12), womit zusammenhängt, dafs die bei Mc. vorhergehenden Worte ἀρχὴ ὠδίνων ταῦτα fortfallen mufsten. Die weiteren Änderungen bei Lc. werden alsbald zur Sprache kommen, wenn wir die Frage behandeln, ob dieser Abschnitt eine ursprüngliche Einheit bildet.

Da wir gesehen haben, dafs Mt. das Ganze viel organischer gestaltet als die beiden anderen Synoptiker, aber nicht anzunehmen ist, dafs diese den feinen Bau der Rede bei ihm zerstört hätten, wenn er ihnen vorgelegen hätte, so folgt — von allen aus dem allgemeinen Verhältnis der Evangelien entnommenen Gründen abgesehen —, dafs Mt. nicht den ursprünglichen Text hat. Dasselbe folgt für Lc. aus dem Umstande, dafs er den zweiten Absatz V. 12 mit πρὸ δὲ τούτων πάντων beginnt. Denn wenn er nicht in seiner Vorlage schon diesen Absatz an zweiter Stelle gefunden hätte, so würde er sicher ihn als den zeitlich vorangehenden vor den ersten gestellt haben. Wir haben also bei Mc. die ursprünglichste Form, und die Frage ist, ob sein Text eine ursprüngliche Einheit ist. Da scheint mir zunächst schon Mc. 6, obwohl er in allen drei Texten an derselben Stelle steht, nicht mit dem Folgenden zusammen gesprochen sein zu können, weil er dazu dem Inhalt nach nicht pafst. Man kann ja künstlich einen Gedankenzusammenhang herstellen: hütet euch vor Leichtgläubigkeit, indem ihr einerseits euch meine Wiederkunft nicht als schon vorhanden aufreden lafst, andererseits auch nicht allerlei politische oder physische Katastrophen für Anzeichen derselben haltet. Aber dieser Gedankenschritt steht doch einmal nicht da, sondern ist lediglich eingetragen. Mc. 6 macht entschieden den Eindruck eines erratischen Blockes, und ich möchte vermuten, dafs er hierher gekommen ist, indem zwei Worte Jesu, eins über die falschen Christi, eins über die politischen Unruhen, die Mahnung enthielten, sich dadurch nicht täuschen zu lassen und daher aneinander geschoben wurden. Mit anderen Worten: das πολλοὺς πλανήσουσιν am Schlufs von Mc. 6 ist die Veranlassung gewesen, den Vers hinter das βλέπετε μήτις ὑμᾶς πλανήσῃ V. 5 einzuschieben. Weiter aber ist es eine richtige Erkenntnis von J. Weifs, dafs auch V. 7 und 8 ursprünglich nicht zusammengehört haben. Schon bei Mc. mufs auffallen, dafs der begründende Satz V. 8 ja gar keine Begründung enthält, sondern nur die Thatsachen der politischen Unruhen zunächst wiederholt.

Aber auch, was an dem Verse neu ist, die Erwähnung der physischen Katastrophen, ist doch in keiner Weise eine Begründung des vorigen Verses. Dazu kommt aber, dafs Lc. diesen Vers mit einer eigenen Einleitungsformel versieht, was ganz unerklärlich ist, wenn wir Fortsetzung einer einheitlichen Rede haben. Wir müssen hieraus vielmehr schliefsen, dafs ihm in einer Quelle dieser Satz als eine selbständige Aussage Jesu vorlag, wozu auch stimmt, dafs er ihn in seiner zweiten Hälfte in einer ausführlicheren Gestalt kennt, als er bei Mc. vorliegt. Wir sehen also, dafs Mc. um der Verwandtschaft von V. 7 mit V. 8ª willen den 8. Vers an diese Stelle gebracht hat. Die ersten Worte von V. 9 werden von Mc., um zu seinem Ausgangspunkt zurückzukehren (*ἀλλ' οὔπω τὸ τέλος*), zugesetzt sein, da es nicht wahrscheinlich ist, dafs Jesus bei zwei verschiedenen Gelegenheiten grade diesen Gesichtspunkt hervorgekehrt haben sollte.

Ein genauer Blick auf Mc. 9ᵇ—13 ergiebt, dafs diese Verse ursprünglich überhaupt nicht in einen eschatologischen Zusammenhang gehört haben, weil sie gar nichts eigentlich Eschatologisches enthalten. An sich könnte ja allerdings die Schilderung der Feindschaft der Welt als Merkmal der letzten Zeit verwendet sein, wie unzweifelhaft Mt. und Mc. es so angesehen haben. Aber factisch bietet der Text diesen Gesichtspunkt nicht dar, sondern die Tendenz ist offenbar nur die Stärkung der Jünger bei allen Verfolgungen, ohne dafs dabei mit dem Ende der Dinge irgendwie gerechnet wird. Es sind zwei parallele, klimaktisch sich verhaltende Absätze bei Mc.: der erste redet von Verfolgungen durch die leitenden Gewalten, V. 9ᵇ—11, der zweite von solchen sogar durch die nächststehenden Personen (V. 12), so dafs also der Hafs ein ganz allgemeiner ist (V. 13). Aber auch diese beiden parallelen Gedanken werden nicht ursprünglich zusammengehören, denn der erste ist orientiert an dem tröstenden Gedanken, dafs durch diese Verfolgungen das Reich Gottes nicht gehindert werden wird, der zweite dagegen hat es nur mit dem persönlichen Geschick der Jünger zu thun. Unter jenem Gesichtspunkt wird erst das *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς* V. 9 und der Hinweis auf die Verkündigung des Evangeliums an alle Völker V. 10 recht verständlich. Der erstere Ausdruck soll besagen, dafs selbst die Verfolgung den Jüngern Gelegenheit geben werde, das Evangelium ihren Verfolgern selbst darzubieten, und der zweite Satz giebt ihnen die Gewifsheit, dafs die Verfolgung dem Evangelium nicht den Garaus machen könne, da es seine Bestimmung sei, die ganze Menschheit zu durchdringen. Wie somit die Verfolgung an sich das Evangelium nicht schädigen kann, so (V. 11) auch nicht der Mangel an Weisheit, dessen die Jünger sich etwa bewufst sind: der heilige Geist selbst wird ihnen das rechte Wort eingeben. Man sieht, wie durchweg der Grundgedanke ist, sie sollen von den Verfolgungen nicht Gefahr für die Reichssache fürchten. Dieser Gesichtspunkt tritt V. 12 f. ganz zurück und es wird nur das schwere Geschick geschildert, das ihnen persönlich bevorsteht, was im Vorigen wiederum ganz zurücktritt. Aber beiden Absätzen ist gemeinsam, dafs gar keine Beziehung auf das Ende stattfindet. Nur der Evangelist hat, weil er die Rede in einen eschatologischen Zusammenhang aufgenommen und also auch eschatologisch verstanden hat, an zwei Stellen diefs sein Verständnis durchscheinen lassen. Zuerst in dem Zusatz *πρῶτον* in V. 10, welcher die allgemeine Verkündigung des Evangeliums in Relation zu der Parusie setzt, und sodann in dem *ὑπομείνας εἰς τέλος* am Schlufs. Der Paralleltext des Lc. 19 *ἐν τῇ ὑπομονῇ ὑμῶν κτήσασθε τὰς ψυχὰς ὑμῶν* scheint mir durch seine Eigenartigkeit durchaus das Vorurteil der Ursprünglichkeit gegenüber dem Text des Mc. für sich zu haben. Lc. hat die Worte vielleicht, was die Zusammenstellung mit V. 18 nahe legt, einfach von der Erhaltung des leiblichen

Lebens verstanden; dagegen werden sie von Mc. und Mt. richtig auf die Rettung des höheren Lebens gedeutet sein. Aber bei Lc. handeln sie einfach von der Standhaftigkeit in Verfolgungen; Mc. hat durch die Umschreibung *ὁ ὑπομείνας εἰς τέλος* ein eschatologisches Moment hineingebracht und dadurch den Abschnitt der Parusierede homogen gemacht. Wie wenig der Abschnitt 9ᵇ—13 ursprünglich eschatologisch orientiert war, zeigt überhaupt die Vergleichung des Lc., bei welchem jede Spur davon fehlt, ja der so wenig daran denkt, dafs er ausdrücklich alle diese Aussagen vor die Anfangs-Wehen ordnet (*πρὸ πάντων τούτων* V. 12). Die erste Hälfte des Absatzes bei Lc. entspricht dem Sinne nach genau dem Mc. Ich kann auch J. Weifs nicht beistimmen, dafs die Worte *ἀποβήσεται ὑμῖν εἰς μαρτύριον* Lc. V. 13 abweichend von Mc. sich auf den Märtyrertod beziehen. Nicht nur spricht der Zusammenhang mit dem Vorigen dagegen, sondern namentlich müfste dann V. 13 hinter V. 14 f. gestellt sein, denn erst kommt doch die Verteidigung vor den Richtern und dann die Hinrichtung. In die zweite Hälfte hat Lc. durch Einschaltung von V. 18 auch das Moment des Trostes, das bei Mc. fehlt, hineingebracht. Denn dafs dieser Vers nicht ursprünglich diesem Zusammenhange angehört haben kann, zeigt der handgreifliche Widerspruch des *θανατώσουσιν ἐξ ὑμῶν* V. 16. Mit Hofmann und Nösgen den Satz, kein Haar von ihrem Haupte solle umkommen, geistlich von der Bewahrung des Seelenheils zu deuten, ist eine apologetische, bez. harmonistische Gewaltthat, die den Worten so ins Angesicht schlägt, dafs sie einer Widerlegung nicht bedarf. Das so gewonnene Resultat, dafs dieser ganze Abschnitt überhaupt ursprünglich nicht in eschatologischem Zusammenhange gestanden hat, und dafs er auch in sich selbst wieder Spuren der Mosaik-Arbeit zeigt, wird entscheidend durch die Vergleichung des Mt. bestätigt. Bei ihm freilich sind die entsprechenden Verse 9—14, wie wir schon sahen, durchweg eschatologisch gewendet; aber er hat den Abschnitt in einer dem Mc. und Lc. durchaus analogen Form schon 10. 17 ff. gebracht, mufs ihn also in einer seiner Quellen aufser der Verkettung mit dieser Parusierede gefunden haben. Da er ihn aufserdem in der Mc.-Quelle hier antraf, hat er, um sich weder zu wiederholen noch ihn ganz hier auszulassen, ihn in einer wirklich sehr geistvollen Weise zu jener Schilderung des Verderbens innerhalb der Gemeinde vor der Parusie umgestaltet. Dabei hat er den Satz von der universalen Verkündigung des Evangeliums, den er bei seiner Schilderung nicht brauchen konnte, aus dem Mc.-Zusammenhang gelöst und an den Schlufs gestellt, so dafs er dadurch eine neue Stufe der Vorzeichen gewann, die dem Ende vorausgehen müssen, während Lc. ihn ganz fortgelassen hat, weil er die *καιροὶ ἐθνῶν* an anderer Stelle nachbringen will (V. 24).

Indem wir uns zu dem Abschnitt Mc. 14—28 wenden, lassen wir zunächst die Frage nach dem Zusammenhang mit dem Vorigen beiseite und untersuchen die Einheitlichkeit desselben in sich. Unleugbar machen diese Verse zunächst den Eindruck eines durchaus einheitlichen Ganzen. Um so lehrreicher ist, dafs sich gerade hier der Beweis führen läfst, dafs die Stücke zwar mit grofsem Geschick zusammengestellt, aber doch zusammengestellt sind. Das ist in erster Linie hinsichtlich Mc. V. 15. 16 der Fall. Die Verse schliefsen sich mit dem Vorigen und Folgenden zu einem farbenreichen und eindrucksvollen Gemälde schleunigster Flucht in höchster Bedrängnis zusammen. Nun aber treffen wir jene beiden Verse zwar nicht dem Wortlaut, aber dem Sinne nach in ganz anderer Umgebung Lc. 17. 31. Wer, wie J. Weifs, meint, dafs sie in dem dortigen Zusammenhang ursprünglich seien, hat ohne weiteres damit den Beweis, dafs sie bei Mc. aus jener Rede eingetragen sind. So einfach steht für uns die Sache nicht, da

wir erkannt haben, dafs Lc. 17. 31 auch in dem dortigen Zusammenhange nicht ursprünglich ist: es wäre also möglich, dafs Lc. ihn aus dem Zusammenhang unserer Parusierede gelöst und in einen ihm angemessen erscheinenden gebracht hat. So aber kann es doch nicht gewesen sein. Gelesen hat er zwar die Verse an der Stelle der Mc.-Quelle, wie wir sie jetzt haben, denn 21. 31 haben wir ja nur eine für seinen Zweck geeignete Umarbeitung derselben. Er hat den auf dem Hause Weilenden als in Jerusalem befindlich gedacht und mit den Worten *οἱ ἐν μέσῳ αὐτῆς ἐκχωρείτωσαν* die in der Landschaft Weilenden ermahnt, nicht in die Stadt zu kommen: *οἱ ἐν ταῖς χώραις μὴ εἰσερχέσθωσαν εἰς αὐτήν*, während Mc. in beiden Sätzen an Bewohner der Landschaft denkt, die schleunigst fliehen sollen. Also verwendet hat Lc. unsere Verse an derselben Stelle wie Mc., nur in anderer Form; nur um sie zu verwenden, hätte er also nicht nötig gehabt, sie auch 17. 31 noch einmal anzubringen. Aber weiter: bei Mc. handelt es sich ja gar nicht um die Parusie Christi, sondern um die Flucht vor einem — wie auch immer zu verstehenden — Götzengreuel, welcher von der Parusie noch durch eine Reihe von Ereignissen, durch alles bis V. 24 Folgende geschieden ist. Bei Luc. 17. 31 dagegen stehen die Sätze in einem Zusammenhange, der von der Parusie handelt. Bei Mc. handelt es sich um Flucht vor den Feinden des Gottesreiches, bei Lc. um Flucht vor einem göttlichen Gericht. Wie kam er also überhaupt dazu, die hier stehenden Verse in jenen ganz anderen Zusammenhang zu bringen? So, wie die Verse bei Mc. lauten, wäre die Frage gar nicht zu beantworten. Lc. aber hat am Schlufs ja noch einen Satz, der hier fehlt: *μνημονεύετε τῆς γυναικὸς Λώτ*. Dieser war für ihn, wie wir sahen, die Brücke zwischen 17. 29. 30 und 17. 31. Dafs er den Satz nicht hinzuerfunden hat, scheint mir ganz sicher: er entspricht durchaus der Art, wie Jesus das A. T. verwendet. Was folgt daraus? Nichts anderes, als dafs er den Inhalt von Mc. 15. 16 noch an einer anderen Stelle in einer anderen Quelle gelesen haben mufs und zwar mit jenem Schlufssatz, entweder in einem anderen Zusammenhang, als er bei Mc. steht, oder ganz ohne Zusammenhang. In jedem Falle aber ist damit bewiesen, dafs V. 15. 16 kein ursprünglicher Teil der bei Mc. vorliegenden Rede gewesen, sondern von diesem erst hierher gebracht ist, wie von Lc. an andere Stelle. Und auch ihrem Inhalte nach scheinen unsere Verse bei Lc. anders orientiert zu sein als bei Mc. Bei letzterem sollen sie nur die höchste Schnelligkeit der Flucht empfehlen, bei der man sich durch nichts aufhalten lassen soll: nur das nackte Leben wird man retten können; bei ersterem aber scheint es sich um eine Warnung vor irdischem Sinn zu handeln, welcher die irdischen Güter für höher achtet als das Gottesreich. Doch diese Spur werden wir erst in anderem Zusammenhange verfolgen können. Für den jetzigen Zweck genügt der Nachweis, dafs Mc. 15. 16 ursprünglich nicht mit dem Vorigen und Folgenden verbunden gewesen ist. Denn V. 17. 18 bilden die gradlinige Fortsetzung von V. 14: man soll schleunigst fliehen, daher wird es denen schlecht gehen, die durch persönliche Umstände an der Flucht gehindert sind, wie Schwangere und Säugende, und es ist dringend zu wünschen, dafs nicht klimatische oder soziale Verhältnisse die Flucht hindern, wie Winter oder Sabbat (letzterer bei Mt.). Aber schon die Verse 19. 20 scheinen mir wieder aus einem anderen Zusammenhange stammen zu müssen. In den Versen 14 ff. ist von einer Katastrophe in Judäa die Rede gewesen, V. 20 ist von *πᾶσα σάρξ* die Rede, und kein Wort zeigt, dafs etwa nur diejenigen gemeint wären, die nicht haben fliehen können, oder die in Jerusalem selbst weilen. Die Bewohner Jerusalems sind ja bei Mc. mit keinem Wort in Betracht gezogen, es hat sich nur allgemein um *οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ*

gehandelt. Ferner war in den vorigen Versen der religiöse Gesichtspunkt völlig aufser Betracht geblieben: es handelt sich um ein Fliehen vor äufserer Gefahr. Wer geflohen ist, ist ihr entgangen. Wie pafst dazu der Satz, dafs, wenn die Tage nicht verkürzt würden, niemand gerettet werden würde? Wer auf die Berge entkommen ist oder noch weiter gegangen, ist doch der Gefahr entronnen? Offenbar ist die Trübsal in V. 19. 20 so gedacht, dafs ihr niemand sich entziehen kann, dafs nur göttliches Eingreifen die von ihr Betroffenen vor dem Furchtbarsten zu bewahren vermag; das pafst nicht zu der vorher geschilderten Lage, der man sich durch Flucht entziehen kann und soll. Die in V. 19 erwähnte θλῖψις ist dieselbe, an welche V. 24 wieder anknüpft. Dort aber haben wir keinen auf Palästina beschränkten, sondern einen allgemein menschlichen Gesichtskreis; so wird also V. 19. 20. 24 von ganz anderen Dingen reden oder wenigstens unter ganz anderem Gesichtspunkt stehen als V. 17. 18. Wenn wir so aber in dem Absatz V. 14—20 drei verschiedene Bestandteile unterschieden haben, so fällt damit die so allgemein verbreitete Hypothese von der hier aufgenommenen jüdischen oder judenchristlichen Apokalypse zusammen. Denn die vermeintlich einheitliche kleine Apokalypse hat sich uns in lauter von einander unabhängige und zu einander nicht passende Stücke aufgelöst, deren keines die Entstehung unter den Nöten des jüdischen Krieges verrät. Zunächst kann ich die Mahnung zur Flucht nicht so verstehen. Denn mir wird die Forderung dann unbegreiflich, zu beten, dafs dieselbe nicht im Winter oder am Sabbat zu geschehen brauche. War das βδέλυγμα schon in Sicht, so war zu rechtzeitiger Flucht zu mahnen, etwa mit dem Zusatz, sonst möchten dergleichen Hindernisse eintreten. Aber die Aufforderung zum Gebet dawider scheint mir nur zu einer Zeit entstanden sein zu können, wo das Befürchtete noch aufser dem Bereich unmittelbarer Sehweite ist. Ich habe auch den Eindruck, dafs diese ganze Mahnung zum Gebet dawider ganz aus der Analogie der uns bekannten Apokalyptik heraustritt. Die Erwähnung des Sabbats bei Mt. speziell scheint mir weder auf jüdischen noch auf judenchristlichen Ursprung zu führen, sondern, wo es sich um die Bewohner Judäas, also Juden, handelt, im Munde Jesu ganz natürlich zu sein. Denn für diese war doch der Sabbat ein Hindernis, und bei aller Freiheit dem Sabbat gegenüber hätte Jesus selbst, wenn er seine Volksgenossen zur Flucht hätte ermahnen wollen, — die Authentie der Worte ist jetzt noch nicht in Frage — bei der Art, wie er stets sich zu den gesetzlichen Gewohnheiten des Judentums stellt, sehr wohl mit der Furcht vor Sabbatentheiligung in solchem Falle rechnen können. Aber ebensowenig scheinen mir die Verse 19. 20 die Ableitung aus einer besonderen Apokalypse nötig zu machen. Denn es ist nicht abzusehen, warum Jesus nicht vor seiner Parusie mit einer Steigerung der Not bis zu einem sonst gar nicht dagewesenen Grade gerechnet haben sollte. So zerrinnt bei näherer Betrachtung jene vorausgesetzte Apokalypse unter den Händen.

Dafs Mc. 21—23 aus dem Zusammenhang des Vorigen heraustritt, bedarf kaum eines Beweises. Es genügt schon der Hinweis darauf, dafs V. 24 mit dem Ausdruck μετὰ τὴν θλῖψιν ἐκείνην an V. 19. 20 anknüpft, während das Auftreten von falschen Propheten doch nicht als θλῖψις charakterisiert werden kann, namentlich nicht in demselben Sinne, wie V. 17 von einer solchen die Rede gewesen ist. Dagegen scheinen mir V. 21. 22 schon in der Quelle des Mc. zusammengestanden zu haben. Denn die Veranlassung, diese Verse gerade hierher zu bringen, kann kaum in etwas Anderem als in der Erwähnung der ἐκλεκτοί V. 22 fin. gefunden werden, welche den Verfasser bewog, an den gleichen Ausdruck V. 20 diesen Satz anzuknüpfen. Dann

mufs er aber den 21. Vers schon mit dem 22. verbunden gefunden haben, denn sonst würde er den das Wort ἐκλεκτοί enthaltenden 22. Vers unmittelbar an V. 20 angeschlossen und den dem Sinne nach zu V. 22 passenden V. 21 hinter V. 22 gestellt haben. Ob freilich diese Zusammenstellung in der Quelle nicht auch schon Mosaik ist, ist damit noch nicht entschieden. Denn bei dem weiten Umfang der musivischen Zusammenordnung der Worte Jesu ist sie natürlich auch hier möglich, aber sie ist grade hier m. E. nicht beweisbar, wenigstens nicht, wie schon bemerkt, durch den Wechsel der zweiten und dritten Person (gegen J. Weifs). Wiederum ein andres Logion haben wir Mt. 26. 27, wie daraus folgt, dafs wir es bei Lc. 17. 23–24 in anderem Zusammenhange haben. Die Anknüpfung liegt natürlich in der Verwandtschaft von V. 26 mit V. 23. Abermals ein andres Logion haben wir in Mt. 28, übereinstimmend mit Lc. 17. 37. Unzweifelhaft pafst es in den Zusammenhang bei Mt. weniger als bei Lc. Denn im Vorigen ist ja von dem πτῶμα, den Objecten des Gerichts, nicht die Rede gewesen. Die Veranlassung, den Spruch hierher zu bringen, hat wohl in der Überlegung bestanden, dafs Christus zum Gericht erscheinen wird: diesem Gericht wird sich niemand entziehen können; so gewifs die Aasgeier sich zum Aas finden, so gewifs wird die Strafe die Strafwürdigen finden.

Mit Mc. 24 treten wir, wie schon bemerkt, wieder in den Zusammenhang von V. 19. 20 zurück und derselbe scheint mir bis V. 27 zu reichen. J. Weifs hat den Satz 25ᵇ αἱ δυνάμεις αἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς σαλευθήσονται von den vorigen Worten abtrennen wollen, weil er ganz dasselbe aussage wie der vorige Satz οἱ ἀστέρες ἔσονται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πίπτοντες. Das Letztere ist richtig, denn die Kräfte des Himmels sind nach alttestamentlicher Anschauung nichts als die Gestirne, und jede Deutung, welche dieselbe bildlich als die den Himmel beherrschenden Gesetze fassen will, modernisiert den Gedanken und fällt aus der durchaus concreten, sinnlichen Färbung des Ganzen heraus. Aber in seiner Folgerung kann ich Weifs nicht beistimmen. Das Richtige scheint mir Lc. darzubieten. Bei ihm wird V. 26 der bei Mc. Mt. fehlende Gedanke zwischengeschoben, dafs die Menschen vor Entsetzen aufser sich geraten, und derselbe wird dann ganz passend durch die Wiederholung des Satzes, dafs die Kräfte des Himmels in Erschütterung geraten, begründet, womit der Inhalt von Lc. 25ᵃ zusammengefafst wird. Danach scheint die Quelle von Lc. vollständiger als von Mc. verwertet zu sein, und es erklärt sich der tautologische Satz Mc. 25ᵇ dadurch, dafs eben ein Zwischengedanke ausgefallen ist. Weit eher könnte Mc. 27 ursprünglich einem anderen Zusammenhange angehört haben, zumal er bei Lc. fehlt; doch fehlt es mir an einem durchschlagenden Beweis, denn er pafst ganz gut zu dem Vorigen. Auch der nur bei Lc. stehende V. 28 mag noch zum Vorigen ursprünglich gehören. Denn der Gedanke, dafs für die Jünger Jesu die furchtbaren Ereignisse, welche geschildert sind, nicht furchtbar, sondern erfreulich sind, weil sie darin die Vorboten der Erlösung haben, ist der durchaus passende Abschlufs des Abschnitts.

Dafs Mc. 28 ff. hier nicht an der ursprünglichen Stelle stehen können, hat schon Weiffenbach 149 bewiesen und neuerlich J. Weifs aufs neue klar gemacht. Als äufseres Merkmal tritt wieder die eigene Einleitungsformel des Lc. auf, welche zeigt, dafs er in einer Quelle den Spruch nicht als eine Fortsetzung der vorigen Worte gefunden hat; als inneres Merkmal ist entscheidend, dafs, wie der Zusammenhang bei Mc. ist, der Sinn entstände: wenn ihr dies alles, — und zuletzt ist von der Parusie geredet, — seht, dann merkt, dafs es nahe ist. Also das Dasein der Parusie Zeichen ihrer Nähe! Aber es läfst sich noch mehr beweisen: dafs nämlich V. 28 ff. ursprünglich

sich gar nicht auf die Messiaswehen bezogen haben können. In diesem Fall hat nämlich das Gleichnis vom Feigenbaum überhaupt keinen rechten Sinn. An sich wäre ja der Gedanke ganz passend, dafs gerade die höchste Steigerung der Nöte den Umschlag verbürge, dafs auch hierbei das Wort gelte, wenn die Not am höchsten, sei die Hilfe am nächsten. Und einen ähnlichen Gedanken hat ja wenigstens Lc. 28 ausgesprochen, und ich zweifle nicht, dafs er die Veranlassung gewesen ist, dafs die Quelle die folgenden Verse an diese Stelle gebracht hat. Aber genauer betrachtet pafst dazu nicht der Inhalt des Gleichnisses vom Feigenbaum. Denn gerade was dann die Hauptsache wäre, der Gedanke des Umschlags, fehlt in demselben. Das Weichwerden der Zweige des Feigenbaums und das Hervortreiben der Blätter steht doch zu der Nähe des Sommers nicht in demselben Verhältnis, wie die furchtbaren Katastrophen der letzten Tage zur Vollendung des Gottesreiches. In jenem sehen wir ein Walten und Weben der sommerlichen Kräfte selbst, was auf ihre baldige volle Auswirkung schliefsen läfst; in diesen aber ein Walten, ja die höchste Steigerung der dem Gottesreiche entgegengesetzten Mächte der Sünde und des Übels. Der Gedanke, den man hier gewöhnlich findet, würde ein ganz anderes Bild erfordern. Wenn etwa statt des Treibens der Knospen die Frühlingsstürme genannt wären als Anzeichen der Nähe des Sommers, so würde das Bild passen. Wie solche Stürme, so furchtbar sie sein mögen, dennoch die Vorboten des Sommers sind, so könnten auch die Stürme auf dem Gebiet des geistigen und physischen Lebens in den letzten Tagen als sichere Anzeichen der Parusie verwendet werden. Nicht aber das Gleichnis, wie es wirklich lautet. Das Gleichnis würde einen so rein äufserlichen, so rein formalen Inhalt haben, wie kein anderes Bild, das Jesus je gebraucht hat, und doch macht es durchaus den Eindruck der Echtheit. Der Sinn wäre nur: so nahe wie der Sommer ist, wenn die Blätter sprieſsen, so nahe ist die Parusie, wenn die Messiaswehen kommen. Irgend eine innere Verwandtschaft zwischen Bild und Sache wäre schlechterdings nicht vorhanden. Aus dem allen ergiebt sich, dafs die Verse nicht nur diesem Zusammenhang ursprünglich fremd sind, sondern auch gar nicht auf das Verhältnis der Wehen zur Parusie sich beziehen. Unzweifelhaft haben die Evangelisten es darauf bezogen, das θέρος von der Parusie verstanden; aber sie haben es eben nicht nach seinem ursprünglichen Sinn verstanden. Ist es etwa noch möglich, denselben zu erkennen? Ich glaube, Mc. 30 giebt dazu eine Handhabe. Man versteht dies Wort von der Parusie: entweder, indem man die γενεὰ αὕτη auf die auch jetzt noch zukünftige Generation der letzten Tage bezieht, von welcher im Vorigen die Rede gewesen sei, oder auf die damals lebende Generation, — denn von den Mifsdeutungen der γενεά auf das Volk Israel oder dgl. darf wohl geschwiegen werden. Die erstere Deutung ist völlig unmöglich. Nicht nur weil wir uns überzeugt haben, dafs gar kein Zusammenhang mit dem Vorigen vorliegt, sondern vor allem, weil diese Deutung die Plattheit hervorbringt, dafs die letzte Generation der Menschen, welche die Parusie erleben werde, sie in der That erleben werde. Ein Gedanke, der dann wegen seiner grofsen Wichtigkeit und Schwierigkeit noch V. 31 auf das äufserste bekräftigt würde. Aber auch die einfache Deutung, die damals lebende Generation werde die Parusie erleben, trifft zwar gewifs die Meinung des Evangelisten selbst, aber nicht die ursprüngliche des Wortes. Wir lassen hier die Frage völlig aus dem Spiel, ob Jesus seine Parusie mit Bestimmtheit für die allernächste Zukunft in Aussicht gestellt habe: sie wird erst später zur Besprechung kommen; aber hier wird der Gedanke an die Parusie nur eingetragen, weil man voraussetzt, dafs das Ganze der Rede sich darauf bezieht. Wir sahen aber, dafs das

unmittelbar vorangehende Gleichnis vom Feigenbaum nicht auf das Verhältnis der Wehen zur Parusie geht. Wir können also nicht erwarten, dafs das Folgende, wenn es mit jenem Gleichnis zusammengehört, sich darauf bezieht. Die Frage, ob V. 30 mit dem Gleichnis ursprünglich eine Einheit bildet, wird sich daran entscheiden, ob er in innerem Zusammenhang damit steht. V. 30 redet von einem Ereignis der damaligen Zeit, für dessen Eintritt sich Jesus V. 31 in einer Weise verbürgt hat, wie kaum jemals sonst. Nun kennen wir ein überaus einschneidendes Ereignis, das wirklich im Lauf jenes Menschenalters sich vollzogen hat, ein Ereignis, das unzweifelhaft Jesus auch sonst in Aussicht genommen hat: die Zerstörung Jerusalems. Es ist also das Nächstliegende, die Worte darauf zu beziehen. Diese Deutung wird ihre Probe daran zu bestehen haben, dafs sich das Gleichnis vom Feigenbaum dann besser als gewöhnlich verstehen läfst. Das ist nun wirklich der Fall, und ich stelle die These voran, dafs wir in diesen Versen die Antwort Jesu auf die Frage der Jünger nach der Zeit der Zerstörung Jerusalems haben. Bevor ich den Beweis liefere, mache ich aber noch darauf aufmerksam, dafs der geniale exegetische Tact Bengels, obgleich er an Quellenscheidung oder Auflösung des vorliegenden Zusammenhangs der Parusie-Rede noch gar nicht denkt, doch richtig herausgefunden hat, dafs unsere Verse sich auf die jerusalemische Katastrophe beziehen müssen. Er sagt zu Mt. 33. 34: „haec“ omnia, quae ad Hierosolyma pertinent, fient, antequam haec generatio praetereat; sed de „illo“ (remotiore, novissimo, iudicii) die nemo novit... Hac notione (*γενεά*), cui eventus congruit, maxime proprie respondetur quaestioni „quando“ v. 3. So ist es in der That. Erst bei dieser Fassung bekommt das Gleichnis vom Feigenbaum seinen vollen und klaren Sinn. Das *ὅταν ἴδητε ταῦτα γενόμενα* bezieht sich ursprünglich nicht auf den Gesamtinhalt des Capitels, sondern eben auf das vorangehende Gleichnis. „Wenn ihr dies, nämlich was ich soeben auf dem Naturgebiet vom Feigenbaum gesagt und als Vergleich mit dem geistigen, geschichtlichen Gebiet gebraucht habe, auf letzterem sich vollziehen seht, dann merkt ihr, dafs auch auf diesem der Sommer naht.“ Was ist der Inhalt des Bildes? Dafs die ersten Erweisungen der sommerlichen Kräfte die Bürgschaft für sein nahes vollendetes Eintreten sind. Die sommerlichen Kräfte haben auf dem religiösen Gebiet angefangen zu wirken mit dem Auftreten Jesu, mit der Begründung der neutestamentlichen Gemeinde. Daran erkennt man, dafs das erste Testament und sein Mittelpunkt, der Tempel, *ἐγγὺς ἀφανισμοῦ* sind. Das ist die Antwort Jesu auf die Frage nach der Zeit der Zerstörung Jerusalems. Sie lautet mit einem Wort: „demnächst“. Und sie entspricht ganz genau der geistigen, innerlichen Betrachtungsweise Jesu. Ihr Inhalt ist kein anderer als der Grundgedanke des Wortes von dem neuen Wein, der neue Schläuche erfordert und die alten zerreifst; kein anderer als der Grundgedanke des Wortes, dafs er den alten Tempel zerstören und einen neuen bauen wolle. Alle Dinge haben für Jesum ihr Mafs am Gottesreich. Weil der neue Tempel erbaut wird, ist es gewifs, dafs der alte aufhören mufs. Dem Frühling mufs der Sommer, die volle Verwirklichung des neuen Gottesreiches, folgen; darin liegt die Antwort auf die Frage nach der Zeit, wann die Zeit des alten Tempels zu Ende sein werde. Und dann setzt Jesus hinzu, dafs dies noch im Lauf des damaligen Menschenalters geschehen werde, und verbürgt es als eine Thatsache, die gewisser sei als der Bestand der gesamten Welt. Wir haben hier also einen der Fälle, in denen Jesus zunächst durch ein Gleichnis darauf hinweist, dafs es sich nicht um Zufälligkeiten, sondern um grofse Gesetze des göttlichen Welthaushalts handle. Die Evangelisten haben die Zerstörung des Tempels mit den messia-

nischen Wehen zusammengebracht und daher die Worte: „wenn dies geschieht", die sich auf den Gedanken des Gleichnisses beziehen, auf das Kommen des Gottesreiches und auf diese Wehen bezogen, sie haben daher das *ταῦτα* umgesetzt in *ταῦτα πάντα* — nur Lc. hat das ursprüngliche einfache *ταῦτα* beibehalten — und haben dadurch den Satz V. 30 auf die Parusie statt auf den Untergang des Tempels gedeutet. In der That hat Jesus hier etwas ausgesprochen, was sich genau bewahrheitet hat: die Katastrophe des Tempels ist in der von ihm bestimmten Zeit eingetreten; er hat aber zugleich durch jenes Gleichnis diese Thatsache dem Bereich der bloſsen Wahrsagung entnommen und auf die Höhe einer wirklichen Weiſsagung erhoben, indem er sie als naturgemäſse Consequenz aus dem Eintritt des neuen Gottesreiches ableitet, dessen erstes Keimen die Jünger sahen. Ist der Sommer da, so müssen die Blätter des vorigen Jahres abgestoſsen werden; so muſs der Tempel fallen, wenn das neue Gottesreich nun erschienen ist.

Haben die Evangelisten das Vorige auf die Parusie gedeutet, so begreift sich, daſs sie Mc. 32 einen neuen Satz über dieselbe zufügen: ihr Termin sei Jesu selbst nicht bekannt. Es ist aber klar, daſs wir hier einen ganz anderen Zusammenhang haben. Wir bedürfen nun nicht der Auskunft, Jesus habe wohl gewuſst, daſs seine Parusie im Lauf einer Generation eintreten werde, nur nicht den genauen Termin innerhalb dieser Zeitgrenze, wie das noch J. Weiſs annimmt. Es ist das von vornherein unwahrscheinlich; denn die Frage der Jünger hatte doch gewiſs nicht den Sinn gehabt, Jesus möge ihnen ein bestimmtes Datum angeben; daher hatte Jesus gar keine Veranlassung zu betonen, er könne nur ungefähr das Wann angeben. Im Gegenteil hat er ihre Frage im Vorigen jedenfalls viel bestimmter beantwortet, als sie irgend gedacht hatten: noch in diesem Menschenalter erfolgt das Ende des jetzigen Tempels. Dagegen hat er bei anderer Gelegenheit und in anderem Zusammenhange die Frage nach der *ἡμέρα ἐκείνη* im Sinne der Weltvollendung abgewiesen: das wisse niemand. Und damit verbindet sich nun sehr passend die Mahnung, allezeit auf diesen unbekannten Termin gerüstet zu sein. Freilich ist damit noch nicht entschieden, ob die folgenden Sätze ursprünglich eine zusammenhängende Rede bilden. Sie sind bei den drei Synoptikern sehr verschieden geformt, nur die allgemeine Mahnung, zu wachen, ist allen gemeinsam. So wie bei Mc. die V. 34—37 lauten, müssen sie einer Rede entstammen, die sich speziell auf die Apostel, im Unterschied von allen Gläubigen, bezog. Denn nicht allein sagt das V. 37 ausdrücklich, sondern es folgt auch aus der Gestaltung der Bildrede in V. 34, indem da die Knechte, deren jedem sein Werk befohlen wird, unterschieden werden von einem Wache haltenden *θυρωρός*. Der letztere Zug ist es, auf dem die ganze Mahnung des *γρηγορεῖν* ruht; er ist also so wenig Staffage, daſs er gerade den Mittelpunkt bildet. Andrerseits aber läſst sich nicht verkennen, daſs die Einführung der *δοῦλοι* hier ganz unvermittelt ist. Ich glaube daher, daſs dieser Zug sich nur als Reminiscenz an eine andere Rede erklärt, in welcher das Verhalten der *δοῦλοι* den Mittelpunkt bildete, und die wir Mt. 25. 14 ff. Lc. 19. 11 ff. noch haben. Schwerlich aber ist der Inhalt von Mc. 34—37 überhaupt aus dieser Rede herausgewachsen, so daſs wir nur eine Umgestaltung derselben hätten, denn dem Mt.-Gleichnis liegt der Gesichtspunkt des Wachens und die Beziehung auf die Apostel insonders ganz fern. Vielmehr wird Mc. eine Rede vor sich gehabt haben, welche die Apostel mit einem Thürhüter verglich, und nur den *ἄνθρωπος ἀπόδημος* — eine Bezeichnung, die auf eine, wie das Folgende zeigt, kurze Abwesenheit des Hausherrn gar nicht paſst — und das *δοὺς τοῖς δούλοις αὐτοῦ τὴν ἐξουσίαν, ἑκάστῳ τὸ ἔργον αὐτοῦ* aus dem andern Gleichnis aufgenommen haben, wodurch denn auch der anakoluthische Satzbau

sich erklärt. Da Mt. das bei Mc. nur angedeutete Gleichnis von den Knechten ausführlich bringen will, hat er den eben betrachteten Abschnitt des Mc. ausgelassen und statt dessen V. 37—41 das unerwartete Eintreten der ἡμέρα ἐκείνη an dem Beispiel der Sintflut illustriert, welches wir bei Lc. 17. 26 f. in anderem, wie wir sahen, gleichfalls nicht ursprünglichem Zusammenhang gelesen haben, und welches er 39b durch einen anwendenden Satz abschliefst. Daran schliefst er ein Spruchpaar, welches die Ungleichheit des ewigen Loses mit der Gleichheit des irdischen contrastiert, dem Sinne und dem Wortlaut nach entsprechend Lc. 17, 34 f., und knüpft daran den Spruch vom Aas und den Aasgeiern (Lc. 17. 37b). Es ist von selbst klar, dafs diese Stücke ursprünglich ganz anderen Zusammenhängen angehört haben, da der V. 42 eintretende Gesichtspunkt der Wachsamkeit hier ganz fortfällt. Mit diesem Verse tritt Mt. also wieder in den Zusammenhang des Mc. zurück, aber so, dafs er die Pflicht der Wachsamkeit in abweichender Weise illustriert. Zunächst durch das Bild von dem gegen Diebe wachsamen Hausherrn, welches Lc. 12. 39 f. hat. Wenn man beachtet, dafs bei Mc. an dieser Stelle die verschiedenen Nachtwachen eine Rolle spielen (V. 36), und dafs bei Lc. dieser Zug unmittelbar vor dem Gleichnis von dem wachsamen Hausherrn steht (12. 37), so wird man vermuten dürfen, dafs Mt. jenen Lc.-Abschnitt 12. 37—40 schon in seiner jetzigen Gestalt in seiner Quelle gekannt hat und eben durch die Erwähnung der Nachtwachen dort darauf gebracht ist, das Gleichnis vom Hausherrn hierher zu setzen. Noch klarer ist, dafs die folgende Parabel von dem seine Mitknechte schlagenden Knechte Mt. 45—51 hierher gestellt ist, weil Mc. hier V. 34 jenes sich speziell auf die Apostel beziehende Wort hat.

Einen Schritt weiter führt die Vergleichung des ganzen Abschnittes Lc. 12. 35—48. Wir gehen kurz daran vorbei, dafs wir V. 35 eine kurze Zusammenfassung des Stoffes der Parabel von den zehn Jungfrauen haben; ebenso dafs V. 36 dem Grundgedanken von Mc. 33 f. entspricht. Wichtiger ist für uns schon, dafs Lc. 41 die Wurzel von Mc. 37 ist. Es bestätigt sich nämlich auch hier das günstige Vorurteil, das wir schon mehrfach im Gegensatz zu der heute verbreiteten Anschauung hinsichtlich der Ursprünglichkeit der einleitenden Bemerkungen des Lc. gewonnen haben. Es scheint mir nämlich wenig wahrscheinlich, dafs Lc. das bei Mc. berichtete Jesuswort V. 37 in eine Petrus-Frage umgestaltet haben soll, da ja der Abschnitt Lc. 42 ff. gar keine direkte Antwort auf diese Frage giebt. Viel wahrscheinlicher ist, dafs Mc. aus der Petrus-Frage bei Lc. die Worte Jesu gestaltet hat: meine Worte gelten in erster Linie euch Aposteln, sodann allen Gläubigen. Ist aber die Petrus-Frage als authentisch anzusehen, so folgt, dafs die vorangehenden Verse Lc. 39 u. 40 nicht an ihrer ursprünglichen Stelle stehen, denn sie bieten in der That keinen Anlafs zu solcher Frage, sondern dafs diese sich auf das Bild von den wachenden Knechten V. 36—38 bezogen hat. Da nun aber Mt., wie wir sahen, Lc. 37—40 schon hintereinander gelesen hat, so ergiebt sich weiter, dafs schon in der Quelle des Lc. diese Verse, wahrscheinlich schon der ganze Abschnitt Lc. 35 bis 48, in der jetzt vorliegenden Form überliefert worden ist, dafs also die musivische Zusammenfügung von Worten Jesu schon bei den ersten schriftlichen Aufzeichnungen, ja wohl schon in der mündlichen Predigt stattgefunden hat. Was aber für uns die Hauptsache ist: eine genaue Erwägung der Lc.-Stelle zeigt, dafs ihr Inhalt gar nicht eschatologisch im engeren Sinne ist. Freilich wird fortwährend vom Kommen des Herrn — in den Bilderreden — gesprochen, aber die Tendenz des ganzen Abschnittes geht nicht darauf, über die Parusie zu orientieren und für die Zeit derselben Ermahnungen zu geben, sondern das rechte Verhalten der Jünger in der Gegenwart zu beschreiben. Sie sollen sich in jedem Augenblick

so verhalten, als ob sie in demselben zur Rechenschaft gezogen werden würden; die Ungewifsheit der Parusie ist nur als Begründung für die unausgesetzte Wachsamkeit und Treue gebraucht. Indem Mt. und Mc. diese Reden in den Zusammenhang ihrer Parusierede aufgenommen haben, haben sie dieselben unter eine wesentlich verschiedene Beleuchtung gestellt. Was bei Lc. nur den Wert der Begründung hat, also Mittel zum Zweck ist, ist bei ihnen Hauptgesichtspunkt geworden. Diese verschiedene Beleuchtung tritt namentlich in Mc. 35 verglichen mit Lc. 38 hervor; bei letzterem ist der Sinn: es kann sehr spät werden mit der Rückkehr des abwesenden Herrn, darum dürft ihr in der Treue nicht ermatten; bei ersterem: es kann möglicherweise sehr bald sein, darum müfst ihr unausgesetzt wachen. Ferner ist bei Lc. 37 das Verhalten des zurückkehrenden Herrn gegen die treuen Knechte mit Farben gemalt, die gar keine apokalyptische Art an sich haben und daher bei Mc. auch völlig fortgefallen sind: zu dem Bilde des in den Wolken kommenden, mit Engeln umgebenen, die Menschen von allen vier Winden herbeiholen lassenden Menschensohnes pafst die Lc.-Schilderung nicht. Endlich ist zu beachten, dafs bei Lc. mit Ausnahme des ausdeutenden Verses 40 das „Kommen" des Herrn immer der bildlichen Rede angehört, während bei Mc. und Mt. durch den Zusammenhang in viel bestimmterer und concreterer Weise dabei an das Kommen Jesu im eigentlichen Sinne gedacht ist. Es ist sehr bezeichnend, dafs ein Ausleger wie Reufs bei Lc. hat fragen können, ob nicht unter dem Kommen des Herrn der Tod der Jünger verstanden sein könne, was sich dem Mc.-Texte gegenüber von selbst verbietet. Aus dem allen ergiebt sich nicht nur, dafs Mc. und Mt. hier wie schon im ersten Abschnitt (Mc. 9—13) Worte Jesu aufgenommen haben, die ursprünglich gar keine Belehrung über die Parusie zu geben bestimmt waren, sondern auch wie anders sich solche Worte je in dem verschiedenen Zusammenhang ausnehmen.

Es bedarf nur noch weniger Worte, um klar zu machen, dafs Mt. 25 nicht ursprünglich mit dem Vorigen zusammengehört hat. Hinsichtlich des Jungfrauen-Gleichnisses ergiebt es sich schon aus der Thatsache, dafs nach V. 13 es hierher gestellt ist, weil es die Mahnung zum Wachen illustrieren soll, was aber zu dem Inhalt gar nicht pafst: denn es schlafen ja alle Jungfrauen, auch die klugen, ohne dafs ihnen das zum Schaden gereicht. Das zweite Gleichnis steht bei Lc. in ganz anderem Zusammenhange, und die dritte Rede von denen zur Rechten und zur Linken ist nur der Form nach eschatologisch, sofern die Scenerie die des Endgerichts ist; aber die eigentliche Tendenz ist nicht eschatologisch, sondern einfach ethisch: was ihr meinen geringsten Brüdern thut, thut ihr mir. — Der Schlufs der Parusierede bei Lc. ist von Mc. und Mt. ganz abweichend geformt: eine kurze Mahnung zum Wachen mit der Schlufsformel, zu beten, dafs sie den kommenden Trübsalen entgehen und vor dem Menschensohn bestehen mögen.

5. In dem Vorstehenden ist versucht nachzuweisen, in wie hohem Grade die synoptischen Reden Jesu, kleinere sowie gröfsere, nach sachlichen Gesichtspunkten zusammengetragen sind, um darzuthun, dafs bei der Frage nach den eschatologischen Anschauungen Jesu von dem Zusammenhang, in dem sie auftreten, völlig abzusehen ist. In weiten Kreisen ist man ja gewohnt, in irgend welchem Grade mit der Thatsache solcher Mosaik-Arbeit zu rechnen, der Versuch, diese Thatsache als noch in weit gröfserem Umfange vorhanden nachzuweisen, wird also von dieser Seite keinerlei prinzipiellen Widerspruch erfahren können. Aber freilich fehlt es auch nicht an solchen, die solcher Auflösung der Redegruppen mit aprioristischem Mifstrauen gegenüberstehen und sich anstellen, als ob es fast eine Sünde sei, anzunehmen, dafs ein Schriftsteller

nach sachlichen Motiven compiliert. Und doch wüfste ich nicht, dafs es den Herausgebern von Luthers Tischreden verdacht ist, dafs sie statt nach dem Datum dieselben nach Materien geordnet haben, auch nicht, dafs jemand Anstofs daran nimmt, wenn Luthers Lehre vom Glauben oder von der Kirche nach sachlichen Gesichtspunkten einheitlich aus seinen Werken zusammengestellt wird. Es ist auch, wie eben diese Beispiele zeigen, kein Gegengrund gegen eine solche Auffassung der synoptischen Reden, wenn immer wieder auf den trefflichen Gedankenfortschritt in denselben hingewiesen wird. Denn erstens ist nachgewiesen, wie häufig sich derselbe als künstlich gemacht erweist; dann aber ist der trefflichste Gedankenfortschritt noch kein Beweis für seine Ursprünglichkeit, sondern nur für die schriftstellerische Kunst des Verfassers, wie diese namentlich bei Mt. wirklich in hohem Grade vorhanden ist. Unter den ihnen gegebenen Verhältnissen und für die von ihnen verfolgten Zwecke konnten die Evangelisten überhaupt nichts Besseres thun, als sie wirklich gethan haben. Man wird getrost sagen dürfen: sie haben so für die christliche Gemeinde weitaus am besten gesorgt. Die Untersuchung der Fugen und Näte habe ich selbst oben als eine leichtere Arbeit bezeichnet als die eigentliche Quellenscheidung. Denn es handelt sich hier um die rein negative Feststellung dessen, was ursprünglich nicht zusammengehört haben kann, während der Versuch, die einzelnen Quellen festzustellen, die von jedem Schriftsteller benutzt sind, die Frage, wie sie dieselben behandelt haben, gar der Versuch, die Quellen zu reconstruieren, aufserordentlich schwierig ist. Zu zeigen, wie die bei unserer Arbeit gewonnenen Resultate für die Quellenfragen von Wichtigkeit sind und zu nicht unwichtigen Resultaten führen, ist hier nicht der Ort: der Sachverständige sieht es auch von selbst. Aber von ungleich höherem Wert ist die Einsicht in die Nichtursprünglichkeit der synoptischen Zusammenstellung der Worte Jesu für die Erkenntnis der authentischen Lehre Jesu, obschon auf den ersten Blick jene Einsicht rein negativen Charakter hat. Denn gerade der Umstand, dafs für eine schärfere Betrachtung die Fugen und Näte noch kenntlich sind, zeigt, wie treu die Worte Jesu aufbewahrt sind. Die formellen Unvollkommenheiten des Zusammenhanges und der Zusammenordnung sind ebensoviele Beweise, dafs die verwendeten Bausteine nicht nur altüberkommenes, sondern auch unbehauen gebliebenes Erbe sind. Dadurch sind wir noch mannigfach in der Lage, von der Auffassung der Evangelisten und dem Zweck, den sie in ihrer Darstellung verfolgen, zurückzudringen zu dem ursprünglichen Sinn der Worte Jesu selbst. Es steht in solchen Fällen ähnlich wie bei einem Palimpsest, bei dem wir imstande sind, die untere Schrift wieder herzustellen. Und das gerade ist der Zweck gewesen, zu welchem hier die Möglichkeit und Notwendigkeit einer solchen Analyse der eschatologischen Stücke in den Synoptikern nachzuweisen versucht ist.

Damit ist nun freilich die Authentie aller uns überlieferten Worte Jesu noch nicht gewährleistet. Wenn auch jene Spuren unveränderter Überlieferung vollauf gewertet werden, bleibt doch die Möglichkeit, dafs im Laufe der Zeit die Worte Jesu Veränderungen erlitten haben, dafs sogar manches Wort ihm beigelegt ist, das ihm ursprünglich nicht angehört hat. Zwar das halte ich für ausgeschlossen, dafs irgend ein Evangelist Jesu ein Wort zugeschrieben hat, obwohl er wufste, dafs es nicht von ihm stamme: dazu war doch die Ehrfurcht vor den Worten des Herrn bei jedem Christen zu grofs. Wohl aber ist möglich, dafs zwar in gutem Glauben, aber irrtümlich ein anders woher stammendes Wort auf ihn zurückgeführt wurde, möglich auch, dafs unwillkürlich Zeitvorstellungen und Zeitereignisse umgestaltend auf seine Worte

eingewirkt haben. Es gilt also Mittel zu finden, um die Authentie der einzelnen eschatologischen Worte zu beurteilen. Und da ist die sicherste Gewähr, wenn sich ein organischer Zusammenhang derselben mit der sicher echten Gedankenwelt Jesu nachweisen läfst oder wenigstens sie sich mit letzterer zu einer Einheit zusammenschliefsen, wenn sie mit einem Wort den Stempel seines Geistes an sich tragen.

Zweiter Abschnitt.

Die allgemeinen Normen für die Beurteilung der eschatologischen Worte Jesu.

1. Als charakteristisches Merkmal dieser Worte tritt die Fülle von Berührungen mit der jüdischen eschatologischen Litteratur hervor, sowohl der kanonischen wie der nichtkanonischen. Was die letztere betrifft, darf man freilich nicht alsbald auf litterarische Abhängigkeit von der uns erhaltenen jüdischen Apokalyptik schliefsen wollen. Wäre eine solche nachzuweisen, so würde damit die Unechtheit aller in Betracht kommenden Worte Jesu bewiesen sein. Denn die meisten der uns erhaltenen Apokalypsen sind ja beträchtlich jüngerer Abfassung, und selbst bei solchen Werken, die zur Zeit Jesu schon vorhanden waren, wie die Hauptmasse des Henoch-Buches, läfst sich eine Bekanntschaft Jesu damit nicht nur nicht nachweisen, sondern sie erscheint mir aus inneren Gründen sogar als sehr unwahrscheinlich. Aber die Sache liegt ganz anders. Es wäre ein grofser Irrtum, wenn man annehmen wollte, die jüdischen Apokalyptiker hätten ihre Anschauungen selbst erfunden. Vielmehr stehen sie alle auf der zu ihrer Zeit vorhandenen Tradition; sie mögen dieselbe im einzelnen je nach ihrer individuellen Anschauung modificiert haben, aber im grofsen und ganzen sind sie von ihr abhängig und verwenden überkommenes Material. Das folgt nicht nur aus dem, worin sie übereinstimmen, sondern noch mehr aus den Widersprüchen und Unebenheiten ihrer Darstellung. Ich halte es für unrichtig, aus solchen alsbald auf Verschiedenheit der Verfasser zu schliefsen; vielmehr zeigt sich darin die Ungelenkigkeit und der Mangel an Klarheit und Schärfe des Denkens, welche sie veranlafsten, ganz disparate Gedanken, die in ihrer Zeit umliefen, nebeneinander zu stellen, ohne die Widersprüche zu merken. Steht es aber so, so ist die Übereinstimmung zwischen der jüdischen Apokalyptik, die uns erhalten ist, und der Eschatologie der Synopse nicht von vornherein als Zeichen litterarischer Abhängigkeit aufzufassen, sondern sie kann sehr wohl aus der gleichen Benutzung der damals verbreiteten Anschauungen erklärt werden. Eben darum haben wir auch das Recht, unzweifelhaft spätere Werke, wie die Apokalypsen des Esra oder Baruch, zur Vergleichung heranzuziehen: sie sind jünger nicht nur als Jesus, sondern auch als die Quellen unserer Synoptiker, also gewifs nicht von diesen als Vorlage benutzt, aber sie zeigen uns, welche Gedanken damals im Judentum verbreitet waren. Und zwar haben wir es mit solcher gemeinsamen Benutzung verbreiteter Anschauungen auch in solchen Fällen zu thun, wo selbst der Ausdruck übereinstimmt. Ich begnüge mich für jetzt das an einer Anzahl von Beispielen aus der grofsen Parusierede Mt. 24 klar zu machen. Mt. 24. 6 ff. erinnert nicht nur an Esra 5. 5: populi commovebuntur, sondern auch an 9. 3 ff.: quando videbitur in seculo motio locorum, populorum turbatio, gentium cogitationes, ducum inconstantiae, principum turbatio . . . sicut omne quod factum est

in seculo initium habet, pariter et consummationem, et consummatio est manifesta, sic et Altissimi tempora: initia manifesta in prodigiis et virtutibus, et consummatio in actu et in signis. Hier haben wir neben einer Anzahl verwandter Begriffe namentlich auch den Unterschied zwischen der *ἀρχὴ ὠδίνων* und dem schliefslichen *σημεῖον* des Menschensohnes. Noch frappanter wird die Parallele durch die bei Esra folgenden Worte 9. 7. 8: et erit, omnes qui salvus factus fuerit et qui poterit effugere per opera sua vel per fidem, in qua credidit, is relinquetur de praedictis periculis et videbit salutare meum. Die Worte qui poterit effugere erinnern an Lc. 21. 36 *ἵνα καταξιωθῆτε ἐκφυγεῖν πάντα ταῦτα*; noch ungleich mehr aber der Schlufs der angeführten Worte an Mt. 24. 13 *ὁ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται*. Trotzdem kann von litterarischer Abhängigkeit keine Rede sein. Nicht allein weil das Esra-Buch viel jünger als Mc. ist, bei dem wir schon dieselben Worte haben wie bei Mt., sondern wir finden auch an einer andern Stelle bei Esra (6. 25) den gleichen Gedanken: omnis qui derelictus fuerit ex omnibus istis, ipse salvabitur et videbit salutare meum. Diese Wiederholung ist ein Beweis, dafs es sich um ein zu jener Zeit verbreitetes Dictum handelte. Eine andere Parallele zu Mt. 24. 6 f. finden wir bei Baruch 48. 34 in dem Ausdruck rumores multi, und 70. 8 haben wir sogar das ganze Schema der Mt.-Stelle: quicumque evaserit a bello, in terrae modu morietur, et qui evaserit a terrae motu, in igne comburetur, et qui evaserit ab igne, in fame deficiet. Krieg, Erdbeben, Hunger treten an beiden Stellen auf, nur ist bei Baruch noch das Feuer hinzugesetzt. Nehmen wir nun hinzu, dafs dasselbe Schema auch in der Johannes-Apokalypse sich wiederholt, so sehen wir wiederum in eine feste Tradition hinein, die jeder Schriftsteller in seiner Weise verwendet. Ebenso steht es mit Mt. 24. 10 *ἀλλήλους παραδώσουσιν καὶ μισήσουσιν ἀλλήλους*. Der Gedanke kehrt nicht allein 4. Esr. 6. 24 wieder: erit in illo tempore, debellabunt amici amicos ut inimici, und 5. 9: amici omnes semet ipsos expugnabunt, sondern auch Bar. 70. 3: odient invicem et se provocabunt invicem ad pugnam. Auch hier also ein bei den verschiedensten Schriftstellern wiederkehrender Gedanke, der auf verbreitete Tradition hinweist. Nicht minder verbreitet ist der Gedanke des *πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν* Mt. 24. 12: so Hen. 91. 7: „wenn dann zunehmen wird die Ungerechtigkeit und die Sünde und . . zunehmen wird der Abfall und die Ungerechtigkeit und der Frevel"; 4. Esr. 5. 1: multiplicabitur iniustitia super hanc quam tu vides et super quam audisti; 5. 10: multiplicabitur iniustitia et incontinentia super terram; 7. 41: quando iniustitia multiplicata est. Die Verkürzung der Trübsalszeit Mt. 24. 22 hat ihre Parallele in der Baruch 4. 3 citierten Henoch-Weifsagung: *ὁ δεσπότης συντέτμηκεν τοὺς καιροὺς καὶ τὰς ἡμέρας, ἵνα ταχύνῃ ὁ ἠγαπημένος αὐτοῦ*, und ungefähr auch Baruch 20. 1: festinabunt tempora magis quam priora et current horae magis quam illae quae praeterierunt; die Zeichen der falschen Propheten in Bar. 48. 34: opera phantasiarum ostendentur et enarrabuntur promissiones non paucae, quarum aliae vanae et aliae confirmabuntur. Schon diese Parallelen zu den eschatologischen Worten Jesu, welche im dritten Abschnitt noch bedeutend vermehrt werden sollen, zeigen, dafs es sich hierbei nicht um litterarische Abhängigkeiten, sondern um ein Schöpfen aus gemeinsamer Tradition handelt. Aber ebenso klar ist, dafs von zufälligen Anklängen nicht die Rede sein kann: die Parallelen sind viel zu zahlreich und umfassend, um der Möglichkeit Raum zu lassen, dafs Jesus unabhängig von der damaligen religiösen Tradition aus sich selbst immer dieselben Gedanken, ja Worte getroffen hätte, die gleichzeitig doch im Volk schon vorhanden waren. Und wie wäre es auch denkbar, dafs er mit dem, was das Volk erfüllte, ganz unbekannt geblieben wäre? Aber so

gewifs es sich hier um Anlehnungen an die jüdische Apokalyptik handelt, so wenig ist damit schon bewiesen, dafs Jesus deren Gedanken einfach übernommen hat, und wir die letzteren also mit den Gedanken Jesu einfach zu identificieren haben. Es ist dies der Punkt, auf dem ich mit der gegenwärtig sich geltend machenden Auffassung mich in dem entschiedensten Gegensatz weifs. Ich halte den Versuch, die Gedanken Jesu aus der jüdischen Apokalyptik zu verstehen, d. h. nicht nur formell, sondern auch sachlich diese als die Wurzel zu betrachten, aus der jene hervorgewachsen sind, den Versuch, Jesum als in diese Anschauungen gebannt darzustellen, so dafs er nicht aus ihnen herausgekonnt und das vollendete Gottesreich sich in ähnlicher Weise sinnlich und äufserlich gedacht hätte wie seine Zeitgenossen: — ich halte ihn für völlig verfehlt, weil er meines Erachtens auf methodisch falschen Voraussetzungen beruht. Dieser falschen Voraussetzungen sind zwei: erstens wird die innere Selbständigkeit verkannt, mit welcher Jesus sich der religiösen Tradition seines Volkes gegenüberstellt, zweitens wird die durchgehende Bildlichkeit seiner Redeweise verkannt.

2. Das geistige Leben jedes Menschen wird durch zwei Factoren bestimmt: einerseits bietet die Aufsenwelt ihm unausgesetzt einen Inhalt zur Aneignung dar, andrerseits bringt er in seiner angebornen geistigen Ausstattung einen eigenartigen Resonanzboden mit. Wie auf einem musikalischen Instrument derselbe Ton je nach der Art des Resonanzbodens eine ganz verschiedene Klangfarbe annimmt, so wirken dieselben äufseren Eindrücke nach Mafs und Art sehr verschieden auf die einzelnen Individualitäten. Während Menschen von schwacher Eigenart von äufseren Anregungen völlig abhängig sind, von ihnen bestimmt werden, ohne dieselben in merkbarem Mafse umzugestalten, sind umgekehrt Menschen von hervorragend fester Eigenart zu blofser Herübernahme eines Fremden mehr oder weniger unfähig: alles wird, indem es von ihnen aufgenommen wird, durch ihre Eigenart umgearbeitet und umgeprägt. Und zwar ist naturgemäfs diese Umprägung, diese Versetzung mit dem Individuellen am stärksten auf dem Gebiet, wo die centrale Begabung und Kraft der betreffenden Persönlichkeit vorhanden ist, während auf anderen Gebieten sie sich mehr oder weniger receptiv verhält. Wenden wir dies auf die Persönlichkeit des Herrn an, so bedarf es keines Nachweises, dafs er eine so originale, kräftige, eigenartige Persönlichkeit war, wie keine andere, und zwar das Centrum seiner Persönlichkeit in dem religiösen Gebiet lag. Hier hatte er ein schlechterdings Neues, das nicht nur nicht vor ihm schon vorhanden gewesen war, sondern das auch nicht als blofse Fortbildung und Entwicklung des schon Vorhandenen begreiflich ist. Denn es handelt sich hier nicht um einen blofsen Erkenntnisfortschritt, sondern um eine ganz neue in die Welt eintretende Thatsache, nämlich die vollendete Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch. Diese setzt auf Seiten des Menschen nicht nur eine höhere Stufe des religiösen Erkennens voraus, sondern ein andersartiges Sein, aus welchem die Erkenntnis erst hervorwächst. Aber allerdings mit Notwendigkeit hervorwächst, so dafs die gesamte religiöse Vorstellungswelt dadurch umgebildet werden mufste.

Wie verhält sich nun der, welcher diefs Neue in seiner Person auf die Welt gebracht hat, zu derjenigen religiösen Erkenntnisstufe, die er vorfand, zunächst zum A. T.? Ich lasse hier die Frage ganz bei Seite, wie das Werden Jesu sich unter dem Einflusse des von ihm mitgebrachten Kapitals einerseits und der vom A. T. ausgehenden Anregungen andrerseits gestaltet hat, und begnüge mich mit der Betrachtung des fertigen Mannes. Da würde uns die Vorstellung am nächsten liegen, dafs der Herr von seinem so viel höheren religiösen Besitz aus den grofsen

Abstand zwischen sich und der religiösen Höhenlage des A. T. in erster Linie gefühlt und also eine sehr kritische Stellung zu dem letzteren eingenommen hätte, dafs er zwar einen Teil des A. T. als mit seinem religiösen Selbstbewufstsein übereinstimmend anerkannt, einen anderen als damit nicht stimmend abgelehnt hätte. An bekannten Worten Jesu, dafs er der Herr sei über den Sabbat, dafs der neue Wein neue Schläuche verlange, vor allem an dem die Gesetzeserörterung in der Bergpredigt beherrschenden Gegensatz zwischen dem, was den Alten gesagt ist, und dem, was er sage, scheint diese Auffassung einen Halt zu haben. Und dennoch trifft sie die Anschauung Jesu nicht. Bei alledem nämlich ist nicht nur der Gesamteindruck der Evangelien, dafs Jesus das A. T. in seinem ganzen Umfang als religiöse Auctorität anerkannt hat, sondern vor allem entscheidet dagegen das allgemeine Wort, er sei nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen, dessen Authentie unbezweifelbar ist. Noch entscheidender würde das gleich darauf folgende Wort Mt. 5. 18 sein, dafs kein Jota des Gesetzes hinfallen solle, wenn nicht dessen Authentie ernstlich in Zweifel gezogen würde. Allerdings meines Erachtens mit Unrecht. Nicht nur die Parallele Lc. 16. 17 spricht für die Echtheit, sondern ich glaube auch beweisen zu können, dafs die inneren Gründe gegen dasselbe nur auf Mifsverständnis beruhen. Indefs sehe ich einstweilen von diesem Worte ab; für unseren Zweck genügt Mt. 5. 17. Nun ist zwar keineswegs gewifs, dafs dieser Ausspruch ursprünglich das Motto der ganzen folgenden Erörterung über das Gesetz gebildet hat; im Gegenteil: dafs wir auch hier eine auf sachlichen Gründen beruhende Mosaik-Arbeit des Evangelisten haben, läfst sich sehr wahrscheinlich machen. Aber das ist für unsere Frage ganz gleichgiltig. Denn wenn man nicht Jesu eine völlige Unklarheit und Inconsequenz hinsichtlich seiner Stellung zum Gesetz zutrauen will, so mufs der Satz, er sei nicht gekommen aufzulösen, er mag gesprochen sein, wann er will, jedenfalls für das Bewufstsein des Herrn nicht in Widerspruch mit seinen anderweiten Aussprüchen scheinbar entgegengesetzter Art gestanden haben; er mufs irgendwie auch die scheinbare λύσις alttestamentlicher Gebote doch wieder andrerseits als πλήρωσις empfunden haben; er mufs mit andren Worten jene λύσις nicht unbedingt sondern relativ gemeint haben. Letzteres erhärtet sich daran, dafs er trotz des scheinbaren Verbotes zu schwören, doch selbst keinen Anstand nimmt zu schwören und zu beteuern, dafs er trotz des Widerspruches gegen das Gesetz der Vergeltung in dem Worte, wer das Schwert nehme, werde durch dasselbe umkommen, es anwendet. Und ersteres ergiebt sich aus der Bergpredigt selbst. So viel ich auch von meiner Jugendschrift über die alttestamentlichen Citate in den Evangelien zu retractieren habe, bin ich doch noch heute von der dort gegebenen Erklärung des Abschnittes Mt. 5. 21–48 in allem Wesentlichen überzeugt. Jesus hat in jedem alttestamentlichen Gebot einen Punkt gefunden, in welchem er sich mit ihm in Übereinstimmung fühlen konnte, eine ewige sittliche Idee. Diese hat er nicht nur festhalten, sondern ihr zu vollerer Verwirklichung helfen wollen, und das geschieht ebenso, wo er den Wortlaut des A. T. festhält und nur die sittliche Idee über die nächste Tragweite desselben ausdehnt, wie da, wo er den Wortlaut zerbricht, um der Idee zu adäquaterem Ausdruck zu verhelfen. Das A. T. hat die Willkür der Ehescheidung eingedämmt durch die Festsetzung einer rechtlichen Ordnung dafür: Jesus geht auf dem Wege weiter und hebt sie für sein Reich ganz auf; das A. T. hat die Wahrhaftigkeit wenigstens beim Eide gefordert: Jesus hebt jede Aussage auf die Stufe eines Eides hinauf; das A. T. stemmt sich der ungezähmten Rachsucht des natürlichen Menschen entgegen, indem es die Vergeltung auf das Mafs der Gerechtigkeit beschränkt: Jesus stellt dem Princip

der Gerechtigkeit das noch höhere der Liebe gegenüber. Aus dem allen erhellt, dafs Jesus das A. T. trotz des entgegenstehenden Scheins als Auctorität festhält. Ja, noch mehr: wir finden in seiner Verkündigung keinen Begriff, der nicht schon durch die religiöse Tradition seines Volkes ihm gegeben wäre. Er steht also im höchsten Mafse auf den Schultern der Vergangenheit.

Aber diefs ist doch nur die eine Seite der Sache. Die andere ist, dafs trotz jenes Anschlusses, jenes Bewufstseins der Übereinstimmung mit dem A. T. dieses ihm etwas ganz anderes enthält als dem Judentum. Sein Verständnis desselben ist ein anderes. Denn er liest es von seinem sittlich-religiösen Bewufstsein aus und von da aus gewinnt das A. T. einen ganz anderen, viel höheren Gehalt. Er prägt alles um und giebt den Münzen einen viel höheren Courswert. Das erhellt ja schon aus demjenigen, was wir über seine Deutung des Gesetzes erkannt haben. Der Inhalt jedes Gebotes wird ihm ein ungleich tieferer. Aber dasselbe gilt nun für den ganzen Umfang der religiösen Verkündigung. Das μετανοεῖν ist ihm nicht weniger der Ausgangspunkt wie dem Täufer; aber wie sehr er den Begriff vertieft hat, erhellt, wenn man den Commentar, welchen der Täufer Lc. 3. 11 ff. giebt, mit dem Commentar vergleicht, welchen die gesamte ethische Verkündigung Jesu enthält. Erst recht ist dasselbe der Fall hinsichtlich des Selbstbewufstseins Jesu über seine Person und seinen Beruf. War sein Verhältnis zu Gott ein nie dagewesenes, so konnte er es natürlich nicht aus dem A. T. schöpfen; wollte er darüber sprechen, so konnte er es freilich nur mit den vorhandenen Ausdrucksformen, denn in anderen hätte er sich ja überhaupt nicht verständlich machen können, aber er mufste diese Begriffe umprägen. So vor allem die Bezeichnung Gottes als seines Vaters, seiner selbst als des Sohnes. Den authentischen Commentar dazu haben wir in Mt. 11. 27. Gewifs ist das einzigartige Liebesverhältnis beider zu einander ein Moment in den Begriffen Vater und Sohn, aber nach Ausweis jener Stelle nicht das durchschlagende. Vielmehr handelt es sich um die vollkommenste gegenseitige Aufgeschlossenheit, — nur der Vater kennt den Sohn, nur der Sohn den Vater —, und diese ist dadurch bedingt, dafs der eigentliche Lebensinhalt der einen Persönlichkeit mit dem der anderen congruent ist. Denn nur das Gleiche wird vom Gleichen erkannt. Aber auch, wo diese Begriffe auf das Verhältnis zwischen Gott und anderen Menschen übertragen werden, sind sie umgeprägt. Auch hier ist es nicht nur die höchste Liebe, die damit bezeichnet werden soll, sondern nur diejenigen heifsen Söhne Gottes, welche an dem ethischen Wesen Gottes Teil haben (Mt. 5. 9. 45), der gleichen überweltlichen Sphäre angehören (Mt. 17. 26. Lc. 20. 3 f.), und nur deren Vater ist Gott. So haben also diese Begriffe einen andern Inhalt gewonnen, als sie im bisherigen religiösen Sprachgebrauch gehabt hatten. Dafs es mit den Begriffen Menschensohn, Himmelreich und anderen Stammbegriffen Jesu nicht anders steht, wird im weiteren Verlauf der Untersuchung erhellen. Aber überhaupt wüfste ich in der ganzen religiösen Sphäre keinen Begriff zu nennen, der nicht von Jesu modificiert wäre. Selbst von solchen gilt das, die mehr an der Peripherie liegen, und die nach der gewöhnlichen Meinung einfach aus dem Judentum übernommen sein sollen, wie die Vorstellungen des Satans, der Dämonen, der Engel. In Bezug auf die beiden ersteren habe ich bereits St. Kr. 1884, 72 ff. einige Andeutungen gegeben, in Bezug auf die dritte mag hier der Hinweis genügen, dafs die Engellehre Jesu sehr viel einfacher und schlichter als die des Judentums ist, namentlich die Verwendung der Engel zur Erklärung physikalischer Erscheinungen ganz zurücktritt. Einfache Herübernahme der vulgären Vorstellungen finden wir nur bei Dingen des irdischen Lebens, welche gar kein religiöses Interesse haben, wie bei den

Aussagen über Aufgang und Niedergang der Sonne, den Himmel „oben“ und den Hades „unten“, die Anschauung des Firmaments als eines Gewölbes, an dem die Gestirne befestigt sind, und von dem sie eventuell auf die Erde herabfallen können. In Summa: Jesus bewegt sich zwar in den Formen des A. T. und ebenso vielfach in denen des späteren Judentums, aber er giebt diesen Formen durchweg einen anderen Inhalt; es ist unrichtig, aus der Entlehnung der Form auf Congruenz des Inhalts zu schliefsen.

Mit diesem Satze trete ich nun freilich in scharfen Gegensatz gegen die heute beliebte Methode, die Gedankenwelt Jesu von der des zeitgenössischen Judentums aus zu erklären. Wer sich des weigert, kommt in den Verdacht, keinen historischen Sinn zu haben. Aber gerade im Interesse historischer und psychologischer Genauigkeit mufs gegen jene Auffassung protestiert werden, welche m. E. das Verständnis der Verkündigung, ja der ganzen Geschichte Jesu unglaublich geschädigt hat. Freilich wird man jedem das Kind seiner Zeit anmerken. Der Satz gilt auch von Jesu. Es ist soeben anerkannt, dafs er sich durchweg formell in den von seinem Volke geschaffenen religiösen Begriffen bewegt. Aber kein Mensch, geschweige der geniale, schöpferische, ist ein Rechenexempel, so dafs sich der Inhalt seines Geisteslebens aus den einzelnen Posten der auf ihn von aufsen einwirkenden Momente zusammenaddieren liefse. Überall mufs man, nur in sehr verschiedenem Mafse, mit dem Factor der selbständigen Individualität rechnen, welche sich zu jenen Einflüssen sehr verschieden verhalten kann. Ein wirklich neuer Gesichtspunkt mufs, je inhaltreicher und weittragender er ist, desto mehr naturnotwendig auch alle damit zusammenhängenden Gebiete des Denkens beeinflussen und umgestalten. Das kann auf sehr verschiedene Weise geschehen. In vielen Fällen ist es so, dafs die überlieferten Gedanken den Ausgangspunkt bilden, und dann der Mensch entweder durch discursives Denken dieselben weiterbildet oder durch Kritik an der Überlieferung sie umgestaltet. Aber es giebt auch Naturen, die so in sich geschlossen sind und so rein aus sich selbst herauswachsen, dafs sie, ähnlich wie die Pflanze alle Stoffe, die sie aus Luft, Erde und Wasser aufnimmt, in ihre eigene, ihr vorgezeichnete Form hineinzieht, so alles, was ihnen entgegentritt, unmittelbar in ihre Geistesart hineinziehen und umgestalten, allem den Stempel ihres Selbst aufdrücken müssen. Nach allem, was wir erkennen können, hat Jesus zu diesen Naturen gehört. Der religiöse Inhalt seiner Person war so mächtig, dafs er sich bis ins Kleinste hinein überall geltend machte und so alles in eine eigenartige Beleuchtung trat. Darum ist es ein Fehlschlufs, wenn man aus der Anschauung des Judentums in einem bestimmten Punkt folgern will, dafs Jesus unter dem gleichen Wort das Gleiche verstanden haben müsse. Wenigstens das darf unbedingt gefordert werden, dafs man mit der Möglichkeit rechnet, dafs er die betreffende Anschauung umgebildet habe. Nun macht man gegen diese durchgehende Umprägung aller tradierten Begriffe allerdings geltend, dadurch sei ja die Möglichkeit des Verständnisses für seine Zeitgenossen ausgeschlossen. Diese beruhe darauf, dafs der Redende die Worte in demselben Sinne nehme, wie der Hörende. Aber dieser Einwand ist unrichtig. Zunächst ist zu sagen, dafs ja wirklich Jesus in weitem Umfang nicht verstanden und mifsverstanden ist. Die unglaublichen Mifsverständnisse seiner Jünger, von denen die Synopse wahrlich nicht geringere Beispiele aufweist als das vierte Evangelium, erklären sich eben daraus, dafs dieselben sich in den eigenartigen Sinn nicht hineinversetzen können, in dem Jesus die Worte gebraucht. Es ist wie ein fortwährendes Tasten und Raten bei ihnen: ihnen fehlt der rechte Schlüssel, weil ihnen die Voraussetzungen fehlen, aus

denen Jesus redet. Ferner aber wird übersehen, dafs Jesus gar nicht anders handeln konnte, wie er that. Wer etwas wirklich Neues zu bringen hat, ist stets in der Lage, da er doch keine neue Sprache erfinden kann, und wenn er es könnte, dieselbe ja erst recht unverständlich sein würde, diefs Neue mit dem überlieferten Begriffsalphabet auszudrücken, also den Begriffen einen anderen Gehalt zu geben, als sie bisher hatten. Die Hörer oder Leser müssen sich allmählich in die gesamte Auffassung des Mannes, der Neues bringt, hineinversetzen. Es handelt sich stets um den Procefs einer gewissen Anempfindung. Genau denselben Hergang finden wir bei Paulus. Die Worte χάρις, σάρξ, κόσμος und unzählige andere haben durch ihn eine ganz andere Bedeutung erlangt, als sie bis dahin für den Griechen hatten. Aber auch er hat nicht im Voraus die neue Anwendung erklärt und gewissermafsen ein Lexikon seines christlichen Sprachgebrauchs gegeben, sondern die Leser mufsten sich in die neue Anwendung allmählich hineinfinden, und wie schwer wird ihnen das gewesen sein! Man denke ferner an die Arbeit der Aneignung eines neuen philosophischen Systems, wie auch da erst allmählich die gesamte Eigenart der Auffassung dem Lernenden aufgeht und er im Anfang trotz der durchweg bekannten Worte der Muttersprache wie vor einem Buche mit sieben Siegeln steht. Wo es sich nun aber nicht um den Verkehr wissenschaftlich Gebildeter handelt, sondern um eine volkstümliche Wirksamkeit, giebt es gar kein anderes Mittel, als dafs der Lehrende so lange und so wiederholt seine Gedanken ausspricht, bis endlich ein Verständnis gewonnen wird. So erhellt, dafs Jesus, wenn er Neues zu bringen hatte, — und wer leugnet das? — es nur in der Weise konnte, dafs er, sich formell an den vorhandenen Begriffsschatz anlehnend, materiell ihn veränderte. Aber freilich ist das nicht so zu verstehen, als wenn es sich um eine bewufste Übertragung handelte: „bisher ist der Begriff „Gottessohn“ so gefafst, nun will ich ihn einmal anders fassen“; vielmehr ist für Jesus eine andere Fassung nie vorhanden gewesen. Sein Verständnis des A. T., seine Fassung der religiösen Vorstellungen war für ihn die selbstverständliche, weil er mit seinem geistigen Auge die Dinge eben gar nicht anders sehen und beurteilen konnte, wie er es that. Scheinbar war alles alt, in der That alles neu.

Ist hiermit das allgemeine Verhältnis Jesu zu der religiösen Tradition seines Volkes geschildert, so folgen daraus zwei Normen für die eschatologischen Aussagen in unseren Evangelien. Erstens: hat der Herr schon auf dem Gebiete der alttestamentlichen Schrift, die er doch als Auctorität anerkannte, sich nicht äufserlich den Buchstaben desselben als Norm dienen lassen; hat er den Inhalt seiner Sendung und das Wesen des Gottesreiches nicht von diesem Buchstaben sich weisen lassen, sondern ihn nach seinem lebendigen Selbstbewufstsein verstanden: wie viel weniger wird er der aufserkanonischen Tradition sich einfach unterstellt und sie als Auctorität angesehen haben. Wenn er der Gesetzes-Tradition der Pharisäer sich souverän gegenübergestellt hat, warum soll er der eschatologischen Tradition gegenüber sich anders verhalten haben? Zweitens: diefs ist um so unwahrscheinlicher, als es bei der Eschatologie sich durchaus nicht um peripherische Fragen handelt, sondern um sehr centrale. Die gesamte Verkündigung Jesu ist durch und durch eschatologisch orientiert: d. h. der Gedanke der Vollendung des Gottesreiches und des vollendeten Gottesreiches steht in ihrem Mittelpunkt. Sehr natürlich: denn was es um die Aufgaben der Reichsgenossen ist, bemifst sich doch am Wesen dieses Reiches und sein Wesen wieder an seiner Idee, welche am Ende klar hervortreten wird. Dann aber ist auf diesem Gebiet am allerwenigsten zu erwarten, dafs die Aussagen Jesu ein fremdes Pfropfreis

sind, gewaltsam seinem Bewufstsein aufgepfropft, d. h. einfach übernommen. Beruhten die eschatologischen Vorstellungen des Judentums auf ganz anderen Voraussetzungen über das Wesen des Gottesreiches, als diejenigen Jesu waren, welche principielle Unklarheit hätte dazu gehört, dafs Jesus von dieser Differenz nichts gemerkt und trotzdem sie in ihrem hergebrachten Sinn verstanden hätte? Es wäre das der flagranteste Widerspruch gewesen gegen die herbe Keuschheit, die ihn sonst nie etwas sagen liefs, was nicht *ἀληθὲς ἦν ἐν αὐτῷ* (1. Joh. 2. 8). Wo sich also ein innerer Zusammenhang zwischen einer eschatologischen Aussage Jesu und seinem allgemeinen religiösen Bewufstsein nicht nachweisen liefse, wäre das ein Merkmal für die Unechtheit des betreffenden Wortes.

3. Schon die ganze soeben erörterte Stellung Jesu zu dem Wortlaut des A. T. zeigt, dafs es ihm überall auf den Ideengehalt ankommt, nicht auf die Form, in welcher die Ideen ihren Ausdruck gefunden haben. Hiermit hängt zusammen, dafs die Verkündigung Jesu im weitesten Umfang in Bildern besteht. So unverkennbar und daher allgemein anerkannt das nun auch ist, scheint mir doch vielfach diese Bildlichkeit seiner Worte noch viel zu wenig umfassend gewürdigt zu werden. Beginnen wir auch hier bei dem verhältnismäfsig einfachsten Punkt, seiner ethischen Lehre. In der tiefern Auffassung des religiösen Verhältnisses liegt es begründet, dafs nie das äufsere Thun als solches dem Herrn religiös oder sittlich wertvoll ist, sondern alles auf die Gesinnung ankommt. Auch wo er einzelne sittliche Verhaltungsmafsregeln zu geben scheint, meint er dieselben nicht als äufsere Regeln, sondern will nur in plastischer, individualisierender Form sittliche Principien oder die rechte Gesinnung zur Darstellung bringen. So schon in der Bergpredigt. Wenn er das Schwören verbietet, so würde es eine wesentliche Herabminderung des Gedankens Jesu sein, wenn man mit Vermeidung der Schwurformel sein Gebot befolgt zu haben dächte: jedes Wort soll die Dignität eines Eides haben, das ist seine eigentliche Meinung. Wer es so ansieht, für den ist sittlich belanglos, ob er einem Wort eine Beteurungsformel hinzufügt oder nicht. Nur darf er nicht glauben, ohne solchen Zusatz dürfe ein Wort weniger wahrhaft sein. Ebenso würde der Spruch von dem Hinhalten der anderen Wange, von dem Fortgeben des Unterkleides zum Oberkleide hinzu bei rein formal buchstäblicher Fassung gradezu widersittlich werden können. Es handelt sich auch hier um den plastischen Ausdruck für die Liebesgesinnung, welche durch ein zugemutetes Opfer so wenig gestört wird, dafs sie bereit ist, immer noch mehr zu dulden oder zu leisten, als mit Unrecht gefordert wird. Nicht anders steht es bezüglich des Ausreifsens des Auges und des Abhauens der Hand: von buchstäblichen Verhaltungsmafsregeln ist hier offenbar nicht die Rede. In allen diesen und vielen ähnlichen Fällen hat also das Wort Jesu etwas Bildliches an sich in dem Sinne, dafs ein Bild gezeichnet wird, an dem die Gesinnung, um die es sich handelt, klar gemacht werden soll. Diefs gilt auch besonders von denjenigen lukanischen Stellen, welche als asketisch bezeichnet zu werden pflegen. Ich bin überzeugt, dafs Lukas den ursprünglichen Wortlaut grade hier verhältnismäfsig treu bewahrt hat. Das *τῷ πνεύματι* des ersten Makarismus wird erklärender Zusatz des Matthäus sein, das Wehe über die Reichen durchaus echt; auch die Mahnung *τὰ ἐνόντα δότε ἐλεημοσύνην* (Lc. 11. 41) und *πωλήσατε τὰ ὑπάρχοντα ὑμῶν καὶ δότε ἐλεημοσύνην* (Lc. 12. 33) halte ich nicht für eine aus der Geschichte des reichen Jünglings abstrahierte Regel, sondern für authentisch. Freilich ist der Eindruck ganz richtig, dafs der Evangelist solche Stellen als wirkliche Regeln für das Handeln aufgefafst hat; aber wenn das der Fall ist, so hat er sie eben mifsverstanden. Im Sinne

Jesu sind sie nicht als Regeln, sondern als plastische Ausdrücke für eine Gesinnung verstanden, die bei jedem seiner Anhänger vorhanden sein muſs, die auch gelegentlich buchstäbliche Erfüllung erheischen kann, aber so, daſs diese äuſsere Befolgung weder immer nötig, noch selbst, wo sie erfolgt, das Wesen der Sache ist. Auch hier haben also die Ausdrücke etwas Bildliches an sich. Man begeht ein principielles Unrecht, wenn man Jesum irgendwie als einen anderen Moses auffaſst, und man wird seinen Worten nicht gerecht, wenn man sie jüdisch statt christlich auffaſst, d. h. als Vorschriften für das äuſsere Handeln statt als individualisierende, ich möchte sagen, emblematische Darstellungen der richtigen Gesinnung. Der Jünger ist auch hier nicht über seinen Meister gewesen: die ethische Innerlichkeit und Freiheit des Paulus ist nicht gröſser gewesen als die Jesu selbst. Was so von der Ethik Jesu gilt, das gilt auch von seiner sonstigen Verkündigung. Überall hat man mit der Thatsache zu rechnen, daſs Jesus möglichst plastische Ausdrücke wählt, welche aber nicht gepreſst, sondern als Darstellung einer Idee aufgefaſst sein wollen. Wenn er den Täufer bei richtiger Auffassung als zweiten Elias bezeichnet, so hat er das prophetische Wort des Malcachi nicht sinnlich buchstäblich gefaſst, sondern darin nur den Gedanken ausgesprochen gefunden, daſs ein Mann ähnlicher Art, wie Elias gewesen sei, dem Eintritt des Heils vorangehen müsse. Wenn er die Geschichte des Volkes darstellt als die eines von einem Dämon besessenen Menschen, Lc. 12.43 ff., so ist er nicht der Meinung gewesen, daſs wirklich die Dämonen an wasserlosen Stätten hausen, so wenig er gemeint hat, daſs ein Menschenherz mit Besen bearbeitet werde, sondern das alles sind Bilder, die er aufrollt, um sittliche Vorgänge klar zu machen, und bei denen die Frage, ob es wirklich im dämonischen Reiche buchstäblich so hergeht, ebenso fern liegt, wie bei dem Gleichnis vom Schalksknecht die Frage, ob wirklich ein Knecht seinem Herrn einmal eine so exorbitante Summe geschuldet hat. So wollen also die Worte Jesu durchweg mit Vorsicht erklärt werden: eine Erklärung, welche den Buchstaben pressen wollte, würde sie wider den wirklichen Sinn Jesu verstehen. Das ist es, was den Zeitgenossen Jesu, auch seinen Jüngern, das Verständnis so schwer machte: wenn sie den Sauerteig der Pharisäer auf materielles Brod (Mt. 16.7), das Schwert, das sie als das Nötigste kaufen sollen, auf äuſsere Waffen beziehen (Lc. 22.38), so konnten sie sich in die bildliche Plastik solcher Worte nicht finden. Aber dasselbe Miſsverständnis geht bis zu der gegenwärtigen Stunde weiter: nicht nur in jener buchstäbischen, asketischen Deutung gewisser Worte Jesu, sondern auch in der Sucht, in den Gleichnissen möglichst jeden einzelnen Zug zu deuten. Das alles beruht auf psychologisch unzureichender oder schiefer Auffassung der gesamten Geistesart Jesu, dazu noch auf Inconsequenz. Denn wenn die Bildlichkeit seiner Worte in unzähligen Fällen nicht abgeleugnet werden kann, wenn niemand das Wort von dem ἑαυτὸν εὐνουχίζειν Mt. 19.12 in der Weise des Origenes deuten will, wo ist dann das Recht, von vornherein in anderen Fällen auf den Buchstaben zu pochen?

Gehört es aber zu der individuellen Art Jesu, daſs ihm alle Gedanken sich unmittelbar in möglichst concrete, plastische Gestalten umsetzen, jedoch so, daſs ihm diese nur die Form sind, in welcher ein geistiger Gehalt begriffen und ergriffen werden soll, so muſs diese Eigenart auch bei seinen eschatologischen Aussagen ins Auge gefaſst werden. Es liegt schlechterdings kein Grund vor, anzunehmen, daſs auf diesem Gebiet sich diese seine Eigenart verleugnet haben sollte und er hier alle seine Aussagen buchstäblich gemeint hätte. Trotzdem macht sich hier immer von neuem eine „realistische“ Auffassung der Worte Jesu geltend. Von der einen Seite

wird sie als die eigentlich historische angesehen: die geistige, bildliche trage moderne Anschauungen in die Reden Jesu hinein, wolle Jesum loslösen von dem Mutterboden seiner Zeit, welche nun einmal das, was wir geistig fassen, massiv und sinnlich gedacht habe; von der andern Seite glaubt man es Jesu schuldig zu sein, seine Worte buchstäblich zu fassen und sieht in dem „biblischen Realismus“ einen Beweis rechter Gläubigkeit. Was den ersteren Standpunkt betrifft, so übersieht man dabei, dafs schon die alttestamentliche Prophetie vielfach einer consequent realistischen Deutung widerstrebt. Wenn David Hos. 3.5, Jer. 30.9, Ez. 34.24. 37.24 f. als der König der Zukunft genannt wird, ist es sicher keinem der Propheten beigefallen, ihn aus dem Grabe leibhaft wiedererstehen zu lassen, sondern er ist nur als Typus des Königs der Zukunft gemeint. Oder wenn Jesaias 12.15.16 verheifst, Jesus werde die ägyptische Meereszunge austrocknen und Israel in Sandalen durch den Euphrat hindurchschreiten lassen, so hat er schwerlich an eine äufserliche Wiederholung des Durchzugs durch das rote Meer und den Jordan gedacht, sondern nur die Farben der Darstellung den Geschichten der Vergangenheit entlehnt. Und auch wenn Jes. 11.6 ff. beschrieben wird, wie die wilden und zahmen Tiere zusammen weiden werden, so hat der Prophet nicht darüber reflectiert, ob wirklich äufserlich ein kleiner Knabe eine aus Löwen und Rindern gemischte Herde weiden werde, sondern auch hier haben wir nur den plastischen Ausdruck des Gedankens, dafs alle schädlichen Potenzen aufhören sollen. Auf Schilderung nicht eines äufseren Ereignisses, sondern einer Idee kommt es ihm an. Freilich nicht, als ob er zunächst die abstracte Idee gehabt und dann nach einem Bilde oder einer concreten Form für dieselbe gesucht hätte, sondern die Idee hat er nur in dieser concreten Form besessen, aber so, dafs diese doch im Grunde eine Idee ausdrücken soll. Wenn nun schon die Propheten keineswegs immer realistisch gedeutet werden wollen, vielmehr solche Deutung eine Herabminderung ihrer Gedanken wäre, warum soll Jesus mit geringerem Mafse gemessen, und was er sagt, auf das Niveau einer Prädiction herabgedrückt werden, statt als die plastische Form für einen Gedanken genommen zu werden? Wenn in einer Reihe von Fällen solche Deutung ganz sicher ist, z. B. wo er von den Beiden redet, die an einer Mühle stehen, auf einem Lager liegen werden, so ist es doch inconsequent, an anderen Stellen die buchstäbische Deutung als sichere und selbstverständliche Voraussetzung zu behandeln. Und noch mehr: selbst die zeitgenössische Apokalyptik, so massiv und sinnlich sie auch unzweifelhaft vielfach ist, hat doch andererseits viefach an der poetischen Form der Darstellung Anteil. Wenn Hen. 51.4 es heifst, die Berge würden springen wie Widder und die Hügel wie mit Milch gesäugte Lämmer, so ist das natürlich als blofses Bild gemeint. Wo ist nun von vornherein die Gewifsheit, dafs Jesus nicht auch in vielen anderen Fällen solches, was seine Zeitgenossen buchstäblich fafsten, seinerseits auch nur als Emblem für einen Gedanken gebraucht hat? Was an sich als blofse, abstracte Möglichkeit erscheint, wird durch seine gesamte, oben skizzierte Geistesart zur Wahrscheinlichkeit. Wenn er überhaupt, wie wir sahen, die überlieferten Formen mit anderem Gehalt gefüllt hat, wo bleibt das Recht, seine Gedanken auf dem eschatologischen Gebiet ohne Weiteres mit den Mafsstäben des gleichzeitigen Judentums zu messen? Im Gegenteil wird man sagen dürfen, dafs grade, wo er sich hier an solche überlieferte Formen anschliefst, die Wahrscheinlichkeit am gröfsten ist, dafs er sie ebenso mit seinem Geist und seinen Gesichtspunkten durchdrungen hat, wie auf anderen Gebieten seiner Verkündigung. Die „historische“ Auffassung besteht doch nicht darin, dafs man mechanisch die Gedanken des Einen bei dem Andern voraus-

setzt, sondern dafs man jeden nach seiner geschichtlich erkennbaren Eigenart beurteilt. Die historische Erklärung des Goetheschen Faust verlangt nicht, dafs man fordert, der Dichter müsse die Faustsage genau so aufgefafst und in dem Geist dargestellt haben, wie die alten Faustbücher sie zeigen, sondern dafs man erkennt, wie er nach seiner Geistesart den überlieferten Stoffen eine ganz andere Bedeutung gegeben hat, so dafs derselbe Stoff unter seiner Hand etwas ganz Neues wird und aussagt.

Ist es demnach ein Mifsverständnis, wenn man im Interesse einer historischen Auffassung glaubt, die Worte Jesu nach den Mafsstäben des Judentums auslegen zu müssen, so ist es ebenso ein Mifsverständnis, wenn man die buchstäbliche Erklärung derselben als die eigentlich „gläubige" hinstellt. Das beruht auf der Voraussetzung, dafs durch die bildliche, emblematische Auffassung solcher Worte ihrem Gehalt etwas entzogen werde. Diese Voraussetzung ist aber eine völlig irrige. Wer der Meinung ist, der Ausspruch, Jesu wolle das Gewächs des Weinstocks neu trinken mit seinen Jüngern in seines Vaters Reich, sei bildlich, hält ihn darum nicht für weniger wahr oder seinen Gehalt für einen geringeren. Grade im Gegenteil: wenn er sich auf die überweltliche Gemeinschaft des Herrn mit den Seinen bezieht, die an der Tischgemeinschaft auf Erden nur ein entferntes Analogon hat, so ist der Gehalt des Wortes ein viel höherer. Wir werden am Schlufs unserer Erörterung auf diesen Punkt zurückzukommen haben. Hier soll zunächst nur darauf hingewiesen werden, dafs die Methode der Weissagungsdeutung, welche sich mit dem Ehrennamen eines „biblischen Realismus" schmückt, in Widerspruch steht mit der Gesamtverkündigung Jesu, in welcher das bildliche Moment, der emblematische Ausdruck von Ideen eine hervorragende Rolle spielt.

Die Methode, die im Folgenden angewendet werden soll, und welche durch die allgemeinen, soeben angestellten Betrachtungen unterbaut werden sollte, ist einfach die, auch an die eschatologischen Aussprüche Jesu denselben Mafsstab zu legen wie an alle anderen, — anders ausgedrückt, sie nach seinem sonst feststehenden Selbstbewufstsein und seiner allgemeinen Auffassung vom Wesen des Gottesreiches zu beurteilen. Zeigt sich, dafs sie diesen Mafsstab vertragen, so ist eben damit ihre Authentie festgestellt; sollte sich zeigen, dafs sie ihn zum Teil nicht vertragen, so würde die weitere Frage entstehen, ob wir in solchen Worten einen unorganischen Bestandteil seiner Verkündigung, blofse Herübernahme jüdischer Vorstellungen oder Jesu fälschlich beigemessene Gedanken zu erkennen haben.

Dritter Abschnitt.

Der Inhalt der Zukunftsreden Jesu.

1. Das Wesen des Gottesreiches.

1. Auch die Darstellung der Eschatologie Jesu mufs von dem Begriff des Gottesreiches ausgehen, denn um dessen vollendete Art und Gestalt handelt es sich darin. Aber schon hier mufs der methodische Grundsatz angewendet werden, nicht ohne Weiteres die Vorstellungen, welche das Judentum mit jenem Ausdruck verband, als auch für Jesum gültig vorauszusetzen. Mit diesem Grundsatz treten wir in Gegensatz gegen jeden Versuch, jene jüdischen Vorstellungen

zum Mafsstab für die Meinung Jesu zu machen, wie ein solcher in dem Werke Schnedermanns über „Jesu Verkündigung und Lehre vom Reiche Gottes“ vorliegt. Immer wiederholt betont dieser, Jesus setze überall den traditionell jüdischen Begriff voraus (S. 85), er habe denselben als einen von dem israelitisch-jüdischen Volke ausgebildeten und nicht in Frage zu stellenden zum Subject seiner Botschaft gemacht (S. 61), habe wissentlich und willentlich im Vollgenufs und Vollgebrauch der israelitischen Vorstellung gestanden (S. 63). Alle Mitarbeiter werden danach beurteilt, wiefern sie diesen Gesichtspunkt consequent durchführen. Darin liegt ja freilich ein Wahrheitsmoment. Niemand wird einen Zusammenhang zwischen dem Begriff Jesu und dem jüdischen leugnen. Er hat ihn gebraucht, weil er ihn vorfand, und hätte ihn natürlich nicht gebrauchen können, wenn zwischen dem Gedanken, den er damit verband und dem jüdischen gar keine Verwandtschaft bestanden hätte. Für beide Teile handelte es sich dabei um einen Zustand, wo Gott im Vollsinn des Wortes die Herrschaft hat, „vollkommen die ihm gebührende Stellung einnimmt“ (S. 191). Aber damit ist über die Frage noch nichts entschieden, ob der Inhalt dieser Gottesherrschaft auf beiden Seiten gleich gedacht wurde. Es steht hier nicht anders wie bei allen anderen Stammbegriffen Jesu, wie Gottessohn, Messias u. ä. Sie alle hätte Jesus nicht anwenden können, wenn das, was er damit meinte, nicht irgendwie dem entsprochen hätte, was die Juden dabei dachten. Dennoch ist unzweifelhaft, dafs für ihn der Inhalt dieser Worte ein wesentlich anderer gewesen ist als für sie. Gerade hierin lag ja der Grund seines Conflicts mit dem Judentum, der Grund schliefslich seines Todes. So wird also auch bei dem Ausdruck Gottesreich aus dem Umstande, dafs Jesus ihn angewandt hat, noch kein Beweis zu entnehmen sein, dafs er „überall den traditionell jüdischen Begriff vorausgesetzt“ habe. Schnedermann selbst ist aber gar nicht imstande, diesen Satz im ganzen Umfange aufrecht zu erhalten und durchzuführen, und darum leidet seine Arbeit an innerer Unklarheit. Er giebt zu, dafs Jesus falsche traditionelle Vorstellungen kritisiert habe, aber er habe nur „mit gut israelitischen Waffen“ gekämpft, nur von einer israelitisch richtigen Vorstellung des Königreiches Gottes aus die nicht in gutem Sinne israelitischen Schlacken beseitigt (S. 63). Hat Jesus demnach mit dem Ausdruck „falsche“ Vorstellungen verbunden gesehen und diese beseitigt, so hat er nicht, wie wir oben hörten, „den traditionell jüdischen Begriff“ überall vorausgesetzt und „im Vollgenufs desselben gestanden“. Aber die Unklarheit geht noch weiter. Anderwärts will Schnedermann gar nicht leugnen, dafs Jesus unserem Begriffe einen zum Teil anderen Inhalt gegeben habe: er habe zunächst für sich (sowohl überhaupt als auch vermutlich schon beim Beginn seiner Verkündigung) eine eigentümliche und in gewissem Betracht neue Vorstellung vom Königreiche Gottes gehabt (S. 78). „Nicht Jesus erst hatte diefs Gefäfs — nämlich die Vorstellung des Gottesreiches — erfunden; aber eine andere Frage ist, was ein jeder in diefs Gefäfs hineinfüllte, und ob Jesus nicht dem Gefäfse einen so eigentümlich neuen, grofsartigen Inhalt gegeben hat, dafs schliefslich auch das Gefäfs selbst in seiner Hand ein anderes ward“ (S. 75). Vortrefflich; aber wo bleibt dann das Wort von dem früher „ausgebildeten und nicht in Frage zu stellenden“ Begriff? Wenn der Inhalt so neu ist, dafs schliefslich sogar das Gefäfs gesprengt wird, so ist der Begriff im Munde Jesu doch ein wesentlich von dem jüdischen verschiedener gewesen. Und wie verhält sich zu diesem von Schnedermann anerkannten Neuen nun die Behauptung, der Begriff Jesu sei ein gut israelitischer gewesen? Soll das heifsen, die Merkmale, welche Jesus dem Begriff beilegte, seien schon vorher Bestandteil des israelitischen Denkens gewesen,

vielleicht nur bei den Propheten, so war es eben nichts „Neues“, was Jesus brachte; soll es aber heifsen, die Gedanken Jesu seien nur die richtige Consequenz und Fortbildung des in Israel Vorhandenen, aber eine Fortbildung, die vor ihm noch nicht vollzogen war, so ist Jesu Begriff nicht aus dem zu verstehen, was das Judentum ausgebildet hatte. Schliefslich bleibt von der ursprünglichen Position Schnedermanns nur übrig, dafs der traditionelle Begriff für Jesus den Ausgangspunkt gebildet habe, wobei nur zu wünschen ist, dafs es dem Verfasser gefallen hätte, das gleich zu Anfang schlicht und deutlich zu sagen. Aber freilich, bewiesen hat er auch diesen Satz nicht. Er behauptet, Jesu habe es nicht erspart werden können, von der überlieferten politischen Fassung des Begriffes auszugehen; er habe mit derselben gerungen und sie siegreich überwunden (S. 183). Der Verfasser ist nicht der Erste, der sich die Entwicklung Jesu so gedacht hat, und an dieser Stelle handelt es sich noch nicht um die Frage, ob er damit Recht hat oder nicht, sondern nur um die Art, wie er jene seine Annahme als völlig gewifs und selbstverständlich hinstellt. Ist denn nicht wenigstens die Möglichkeit ins Auge zu fassen, dafs Jesus kraft seines eigenartigen religiösen Bewufstseins der politischen Fassung des Gottesreiches von vornherein fremd und antipathisch gegenüber gestanden hat, dafs es in dieser Beziehung eines „Ringens“ bei ihm überhaupt nicht bedurft hat? Gewifs, es ist eins der schwierigsten Probleme, wie in der Entwicklung Jesu die religiöse Atmosphäre, in die er eintrat, mit seinem ihm angeborenen religiösen Bewufstsein zusammengewirkt hat, und wiefern jenes für die Ausgestaltung von diesem bestimmend gewesen ist. Aber den Knoten einfach zu zerhauen und zu decretieren, er müsse ursprünglich die Anschauungen seines Volkes geteilt haben und könne nur durch einen innern Kampf mit ihnen davon losgekommen sein, das ist ein schwerer methodischer Fehler, ein um so schwererer, als das Neue Testament von diesem „Ringen“ Jesu mit den Volksvorstellungen in dem Sinne, dafs er sich selbst von ihnen habe losringen müssen, sehr wenig zu sagen weifs. Und damit komme ich schliefslich noch auf den m. E. verhängnisvollsten Fehler des Schnedermannschen Werkes, der in seiner ganzen Anlage besteht. Wiefern der Begriff Jesu vom Gottesreich dem jüdischen congruent gewesen ist oder nicht, wiefern Jesus in dieser Hinsicht eine innere Entwicklung durchgemacht hat, und was dergleichen Fragen mehr sind, das läfst sich doch nur auf exegetischem, historischem, biblisch-theologischem Wege feststellen. Aber trotz alles Anpreisens wahrhaft historischer Methode finde ich bei dem Verfasser keine Spur davon. Statt einfach die Quellen zu befragen, setzt er sich mit den verschiedenen Schriftstellern, die über das Gottesreich gehandelt haben, in Form einer silbenstechenden, rein formalistischen, schulmeisterlichen Kritik auseinander, die gar kein wirkliches Resultat hat, weil die exegetische Grundlage, die den Ausgangspunkt bilden müfste, auf eine unbestimmte Zukunft verschoben ist. Grade diefs Buch Schnedermanns ist die beste Rechtfertigung des Satzes, dafs man bei einer Erörterung des Begriffes Gottesreich im Munde Jesu zwar von dem jüdischen Begriff ausgehen kann, um nämlich das Verhältnis Jesu dazu festzustellen, aber ihn in keiner Weise als von Jesu einfach übernommen voraussetzen darf, sondern vor allem Jesu Meinung aus seinen eignen Worten zu gewinnen hat.

2. Es darf als Ertrag der neuesten Verhandlungen, namentlich der hierin wohl abschliefsenden Erörterungen von J. Köstlin (Religion u. Reich Gottes 1894), angesehen werden, dafs sowohl im Judentum wie bei Jesus unter Gottesreich in erster Linie nicht eine Summe von Menschen, sondern von Gütern gedacht ist; ferner dafs diese Güter nicht als Product mensch-

licher Thätigkeit, sondern als göttliche Gaben in Betracht kommen. Freilich ist die Realisierung dieser Güter nur möglich bei einer bestimmten Lebenshaltung der Menschen; aber diese bringt doch jene Güter nicht an sich hervor, sondern sie erscheinen stets als Resultat göttlichen Thuns. Endlich ist kein Zweifel, dafs im Judentum wie bei Jesu die Herrschaft Gottes auf das vollendete Heil zielt. Die Frage ist nur, wie dieses Heil des Näheren gedacht ist, und sie ist grundlegend für die ganze Auffassung der Eschatologie Jesu. Auszugehen hat die Untersuchung von der Vorfrage, ob Jesus den Begriff rein eschatologisch gefafst hat, so dafs erst der Zustand der Vollendung von ihm als Gottesreich bezeichnet wird, wie namentlich neuerlichst Schmoller und J. Weifs behauptet haben, oder ob er ihn schon auf die Zeit vor der Vollendung bezieht. Ist letzteres nämlich der Fall, so folgt unmittelbar, dafs alles, was erst der Vollendung angehört, nicht als constitutives Merkmal des Begriffs angesehen werden darf. Es ergiebt sich also in diesem Falle eine ganz andere Wertung der einzelnen Merkmale des Gottesreiches als bei der ersteren Fassung.

Dafs wenigstens etliche Stellen vorhanden sind, in denen das Gottesreich als schon in der Gegenwart existierend gedacht wird, wird im Grunde von niemand geleugnet. Wer trotzdem den Begriff für einen wesentlich eschatologischen hält, mufs versuchen, jene Stellen irgendwie abzuschwächen. Die gewundenen Erörterungen Schmollers S. 139 ff. über Mt. 12.28 und Lc. 17.21, die mit der einen Hand geben, um mit der anderen wieder zu nehmen, oder die Art, wie J. Weifs sich mit ihnen abfindet, indem er von paradoxen Aussprüchen redet, durch welche Jesus seine Gegner nur habe verblüffen wollen, müssen auf jeden unbefangenen Leser den Eindruck machen, dafs es eben nicht möglich ist, sie zu beseitigen. Aber es sind die beiden genannten Stellen gar nicht die einzigen, ja nicht einmal die durchschlagendsten, die hier in Betracht kommen. Vielmehr scheidet Lc. 17.21 für uns ganz aus; denn wenn der S. 9 f. gegebene Nachweis richtig ist, dafs ἐντὸς ὑμῶν hier nicht „unter euch", sondern nur „in euch" bedeuten kann, so sagt die Stelle — wenigstens direct — nichts über die Zeit, sondern nur etwas über die Art des Gottesreiches aus. Auch Mt. 21.31 giebt keine Entscheidung. Denn das Wort προάγουσιν ὑμᾶς εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν könnte aussagen, die Zöllner würden, wenn das Himmelreich am letzten Tage kommen werde, vor den Pharisäern hineinkommen, indem das Präsens zeitlos nur den Begriff des Verbums bezeichnen könnte, und erst recht kann aus dem πρό nicht gefolgert werden, dafs es sich um eine zeitliche Entwicklung handle, denn, wie oft, ist der absolute Gegensatz in der Form eines relativen ausgedrückt. Wie Lc. 18.14 die Worte κατέβη οὗτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ παρ' ἐκεῖνον nicht sagen sollen, auch der Pharisäer sei gerecht erklärt, nur in geringerem Grade, sondern ihm die Rechtfertigung ganz absprechen, so ist auch hier der Sinn, dafs die Zöllner ins Himmelreich kommen würden, die Pharisäer nicht; es handelt sich also nicht um einen zeitlichen, sondern um einen sachlichen Vorrang. Dagegen ist allerdings Mt. 12.28, Lc. 11.19 beweisend. Seine Heilung der Dämonischen führt Jesus als Beweis an, dafs ἐφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. J. Weifs hat allerdings die Beweiskraft der Stelle abzumindern gesucht, indem er ἔφθασεν für gleichbedeutend mit ἤγγισεν ausgiebt. Aber mit Unrecht. Der Umstand, dafs Theodotion Dan. 4.7. 7.13 מִטָּא mit φθάνω übersetzt, während die LXX das erste Mal ἐγγίζειν haben, beweist gar nichts. Denn der Gedanke einer übergewaltigen Gröfse kann sowohl durch das Bild ausgedrückt werden „es kam bis gegen den Himmel" (ἐγγίζειν) wie durch das Bild „es kam bis zu dem Himmel"

(*φθάνειν*); aber darum sind die beiden deutschen Ausdrücke noch nicht gleichbedeutend und werden es auch nicht dadurch, dafs sie von derselben Sache angewendet werden. Der Zusammenhang der Stelle Mt. 12. 28 verlangt ferner, dafs *φθάνω* nicht von einem blofsen Nahekommen gefafst wird. Nach V. 29 ist der Satan schon besiegt und infolge dessen kann nun auch sein bisheriges Eigentum — hier die Dämonischen — ihm entrissen werden. Nun aber liegt der ganzen Stelle der ausschliefsende Gegensatz zu Grunde: entweder Satansreich oder Gottesreich. Die Herrschaft des Satans wird nur beendet, indem Gott seine Herrschaft übt. Werden also die Dämonischen der Satansherrschaft entzogen, so ist das ein Beweis, dafs die Gottesherrschaft begonnen hat sich zu actualisieren.

Noch klarer aber ist m. E. Mt. 11. 12. Weifs Vater und Sohn beziehen den Satz *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται* auf eine falsche revolutionäre Bewegung zur Aufrichtung des Gottesreiches, die mit dem Täufer begonnen habe. Das halte ich für unmöglich. Wo haben wir eine einzige geschichtliche Spur von einer solchen? Was wir vom Täufer selbst wissen, führt doch schlechterdings nicht darauf, dafs er eine revolutionäre, also politische Bewegung gewollt habe. Aber auch gegen seinen Willen kann sein Auftreten eine solche nicht hervorgerufen haben, denn dann müfsten uns bei seinen Jüngern oder im Volke doch irgend welche Spuren davon entgegentreten. Ersteres ist nirgends der Fall, und letzteres wird dadurch ausgeschlossen, dafs wir noch verfolgen können, wie erst ganz allmählich und zunächst ganz sporadisch die Messiasfrage Jesu gegenüber aufgeworfen wird, und zwar auf Grund seiner Krankenheilungen. Wäre eine messianische Bewegung schon im Gange gewesen, so würden wir erwarten müssen, dafs sie sich alsbald an Jesu Person geheftet hätte, und Jesus seinerseits von Anfang an ihr bestimmt entgegengetreten wäre. In Wirklichkeit aber ist die erste Spur einer umfassenderen messianischen Erregung erst in verhältnismäfsig späterer Zeit, nämlich nach dem Speisewunder, zu constatieren, und auch da fehlt der eigentlich revolutionäre Charakter. Aber hiervon abgesehen schliefsen die Worte Mt. 11. 12 die Deutung von Weifs schon an sich aus. Denn wenn von einem falschen Wege zur Aufrichtung des Gottesreiches die Rede wäre, wie könnte es heifsen *βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν*? „Hineinstürmen", „an sich raffen" kann man das Gottesreich nimmermehr auf verkehrtem Wege. Hiefse es, die *βιασταὶ* hätten versucht es zu gewinnen, so wäre die Weifssche Deutung möglich; das einfache *ἁρπάζουσιν* schliefst sie aus. Es würde auch nicht helfen, wenn man den Wortlaut des Mt. zu Gunsten der lucanischen Fassung fallen lassen wollte. Lc. 16. 16 heifst es *πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται*. Hält man mit Hofmann das Verbum für ein Passivum und übersetzt „jeder wird hineingenötigt", — was ich allerdings für unrichtig halte, — so ist doch die Voraussetzung, dafs dasjenige da ist, in das ich hineingenötigt werden soll. Nimmt man aber das Verbum medial, — „jeder stürmt hinein", — so ist dieselbe Voraussetzung erst recht evident. Ganz entscheidend ist aber der Zusammenhang der Worte. Lc. sagt *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρις Ἰωάννου· ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται κτλ.* Er stellt also die Periode des Alten Bundes und die der Verkündigung des Gottesreiches gegenüber. Geweissagt hat nun aber doch schon der Alte Bund das Gottesreich; also kann unmöglich die Meinung sein, diese Weissagung beginne erst jetzt. Vielmehr mufs der Sinn sein, dafs die Periode, in der das Gottesreich noch nicht vorhanden war, abgetrennt werden soll von der Periode, wo es vorhanden ist. Mithin setzt der Ausdruck *ἡ βασιλεία εὐαγγελίζεται* es als damals gegenwärtig voraus: die Verkündigung ist eine Verkündigung von seinem Eintritt. Liefse der

Wortlaut des Lucas aber noch einen Zweifel an dem Sinn übrig, so würde er durch Matthäus gehoben. Während nämlich Lc. den Spruch mit einem Wort Jesu über das Gesetz zusammenstellt, und daher der Ausdruck ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται bei ihm den Alten Bund zunächst als Gesetzesökonomie charakterisieren, heifst es bei Mt. ausdrücklich πάντες οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου ἐπροφήτευσαν. Hier wird also der Gegensatz der beiden in Rede stehenden Perioden ausdrücklich als der von Weissagung und Erfüllung gefafst, und die letztere hat seit Johannes begonnen. Nun ist allerdings anzunehmen, dafs der Wortlaut des Lc., weil der concisere, der ursprünglichere ist; aber der Gedankenzusammenhang ist sicher bei Mt. der richtigere, denn das lucanische Wort von der Unauflöslichkeit des Gesetzes V. 17 und von der Ehescheidung V. 18 kann nur sehr künstlich mit V. 16 in Beziehung gesetzt werden. Ob freilich bei Mt. die Verse 11—15 geschichtlich in Zusammenhang mit dem Vorhergehenden gesprochen sind oder von dem Evangelisten aus sachlichen Gründen hierher gestellt, ist nicht zu entscheiden; aber dafs sie sachlich ein Ganzes bilden, ist sicher, und ebenso sicher, dafs ihr Gedanke ist, mit Johannes sei die Zeit der Vorbereitung auf das Gottesreich zu Ende gelangt und also die Periode der Erfüllung eingetreten. Aber die Rede über den Täufer Mt. 11 führt noch weiter. Der Täufer hat gefragt, ob Jesus der Messias sei. Dieser giebt eine indirecte Antwort: durch ihn sei die Weissagung Jes. 35. 5. 6 offensichtlich in Erfüllung gegangen. Dieselbe beschreibt den Zustand im vollendeten Gottesreich. Selbst wenn man, was ich für irrig halte, mit Holtzmann die Heilung der Blinden, Lahmen u. s. w. rein bildlich fassen wollte, würde doch der Gedanke sein, dafs Jesus in seiner Wirksamkeit jene Schilderung des Propheten bewahrheitet gefunden hat. Dann aber ist bewiesen, dafs er das Gottesreich durch diese seine damalige Wirksamkeit schon sich verwirklichen gesehen hat, es also nicht rein eschatologisch-apokalyptisch auffafst. Einen weiteren Beweis hierfür enthält das Schlufswort von Mt. 11. 5 πτωχοὶ εὐαγγελίζονται. Dasselbe weist durch die Verbindung dieser beiden Begriffe auf Jes. 61. 1. Diese Stelle wendet Jesus Lc. 4. 18. 21 direct auf sich an: σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν. Nun ist der ἐνιαυτὸς Κυρίου δεκτός Jes. 71. 2 sicher nicht von einer Zeit der Vorbereitung auf das Heil, sondern von dessen Eintritt gemeint. Es soll nicht den Gefangenen Erledigung und den Blinden Heilung nur in Aussicht gestellt, sondern als ihnen alsbald zuteil werdend verkündet werden. Dafs Jesus den Armen eine frohe Botschaft verkündet, kann daher auch nicht dahin verstanden werden, er habe auf spätere Zeit ihnen Gutes, Teilnahme am Gottesreich, verheifsen: das wäre ja auch nichts Sonderliches gewesen, denn das hatten alle Propheten gethan, sondern der ἐνιαυτὸς δεκτός ist angebrochen, die Sonne des Heils aufgegangen, die frohe Botschaft bietet den Armen etwas dar, was sie alsbald bekommen sollen. Die alttestamentliche Verheifsung hat mit Jesu ihre Erfüllung gefunden. — So ergiebt sich, dafs nicht nur das eine Wort Mt. 11. 12 das Gottesreich in die Gegenwart setzt, sondern auch der ganze Abschnitt beherrscht wird von dem Gegensatz zwischen der vergangenen Zeit der Verheifsung und der Zeit der Erfüllung als einer nun gekommenen. Unter diesen Umständen gewinnt auch Mt. 11. 11 einen bestimmteren Sinn, als der Wortlaut an sich ergeben würde. Dieser nämlich enthält allerdings nichts über die Frage, ob das Gottesreich damals schon vorhanden war. Es heifst nur, der verhältnismäfsig Kleine im Gottesreich sei gröfser als der Gröfste aufserhalb desselben, nämlich der Täufer. Das könnte sich auf eine spätere Zeit beziehen, in der das Gottesreich eintreten wird, und das Präsens entscheidet nichts. Wohl aber führt der Gesamtinhalt der Stelle

darauf, dafs Jesus auch in diesem Wort die Periode der Erfüllung als gekommen ansieht und seine Jünger als die bezeichnet, welche gröfser sind als der Täufer.

Eine zweite Reihe von Stellen, aus denen folgt, dafs Jesus das Gottesreich schon als gegenwärtig betrachtet, sind die Himmelreichsgleichnisse, und zwar nicht nur die vom Senfkorn und Sauerteig. Freilich würde ich an sich den Eingangsformeln *ὡμοιώθη ἡ βασιλεία* oder *ὁμοία ἐστίν* keinen entscheidenden Wert beilegen, denn es wäre ja sehr wohl möglich, dafs die Evangelisten eine von Jesus oft gebrauchte Eingangsformel auch hier und da angewandt hätten, wo er es nicht gethan hatte, also ein Erinnerungsfehler vorläge. Gerade bei dem Gleichnis vom Senfkorn allerdings ist die Eingangsformel *πῶς ὁμοιώσωμεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἢ ἐν τίνι αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν* Mc. 4. 30 so eigentümlich lebenswahr, dafs hier am wenigsten ein solcher Fehler anzunehmen, vielmehr dieſs Gleichnis sicher von Jesu selbst auf das Gottesreich bezogen ist. Aber davon abgesehen kommt hier vor allem Mc. 4. 11 in Betracht. *Ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω πάντα ἐν παραβολαῖς γίνεται.* Die Worte beziehen sich nach dem ganzen Zusammenhange — vgl. namentlich V. 17 *πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεσθε*; — nicht auf das eine Gleichnis vom mancherlei Acker, sondern auf die gesamte Lehrthätigkeit Jesu durch solche Gleichnisse, wie sie Mc. 4 gesammelt sind. Sie sollen von dem *μυστήριον* des Gottesreiches handeln. Nun reden dieselben zum Teil ja von der Vollendung des Gottesreiches: so das vom Unkraut und von den mancherlei Fischen. Aber der Nachdruck liegt in ihnen gar nicht auf dem, was von der Vollendung desselben gesagt wird. Dafs schliefslich das Unkraut beseitigt werden wird, ist kein Mysterium, keine neue Offenbarung. Kein Jude hatte es je anders gedacht. Sondern der Hauptgedanke ist, dafs erst am Schlufs dieſs geschehen soll, dafs bis dahin Gute und Böse zusammen sein müssen. Wo? Nicht etwa in der Welt im allgemeinen, sondern auf dem mit dem guten Samen des Evangeliums besäeten Acker. Genau ebenso steht es mit dem Gleichnis von den Fischen. Und analog auch mit dem Gleichnis vom mancherlei Acker. Durchweg kommt auch hier der Acker nur in Betracht als bestellt mit dem Samen des Evangeliums. Auch das *παρὰ τὴν ὁδόν* Gesäete gehört noch zu dem Ackerfeld. Es liegt am Wege, so dafs die Vorbeigehenden, indem sie über den eigentlichen Weg hinaustreten, diese äufserste Grenze des Ackerlandes auch harttreten und also der Same oben liegen bleibt den Vögeln zur Beute; aber eigentlich gehört die Stelle nicht zum Wege, sondern zum Felde. Auch hier also handelt es sich um den Kreis solcher Menschen, die der Wirksamkeit des Evangeliums unterstellt sind. Das Mysterium in allen diesen Gleichnissen ist also, dafs auch da, wo das Evangelium ist, noch Unterschiede stattfinden, nicht alle, die unter seiner Potenz stehen, damit des Heils gewifs sind. Wenn nun das Gleichnis vom mancherlei Acker kein Wort von der Vollendung enthält und doch von einem *μυστήριον τῆς βασιλείας* handeln soll, woher nimmt man das Recht, das Gleichnis zu deuten: das vollendete Gottesreich wird nicht alle umfassen, die das Evangelium gehört haben, statt zu deuten: das Gottesreich umfafst manche, die innerlich nicht dazu gehören? Ich dächte, die zweite Deutung wäre doch wenigstens ebenso möglich wie die erste. Weiter. Das Gleichnis vom selbstwachsenden Samen Mc. 4. 26 ff. handelt gewifs von der Wirksamkeit des Evangeliums als des in die Erde geworfenen Samens. Wenn nun dieſs Gleichnis eingeleitet wird mit den Worten *οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*, so ist doch der nächstliegende Gedanke, dafs für den Herrn Entwicklung des Evangeliums gleich Entwicklung des Gottesreiches ist, d. h. dafs er da das Gottesreich findet,

wo das Evangelium ist. Nicht anders bei dem Senfkorn und Sauerteig. Es wurde schon darauf hingewiesen, dafs grade hier die einleitende Formel aus inneren Gründen authentisch sein mufs. Dann aber läfst sich der eschatologische Gesichtspunkt nicht festhalten. Wenn erst die Endvollendung „Himmelreich" heifst, wie kann dann die allmähliche Entwicklung des Senfkorns, die noch nicht dazu gehört, als Bild desselben hingestellt werden? Und dasselbe gilt vom Sauerteig. Ich stimme ganz mit J. Weifs überein, dafs nicht von der „Gemeinde" hier die Rede ist und deren Wachstum, was ja bei dem Gleichnis vom Sauerteig auf der Hand liegt: wohl aber ist davon die Rede, dafs derjenige Complex von Ewigkeitsgütern, den Jesus mit Himmelreich bezeichnet, das Leben allmählich durchdringen (Sauerteig) und zu immer gröfserer Mächtigkeit aufwachsen (Senfkorn) wird. Übersieht man die ganze Reihe von Gleichnissen Mt. 13, so wird jedem unbefangenen Leser sich der Eindruck aufdrängen, dafs von den Gesetzen die Rede ist, nach welchen das Himmelreich sich entwickelt, und von der Stellung, die diese Güter zu den weltlichen einnehmen (Schatz und Perle). Nicht mit einem Schlage ist das Himmelreich vollendet, sondern es unterliegt in seiner Verwirklichung einem Procefs, auch mancherlei Hemmungen und Beschränkungen. Es ist willkürlich, wegen einer aus anderen Stellen gewonnenen Begriffsbestimmung diesen natürlichen Sinn der Gleichnisse umzudeuten oder sie für umgedeutet zu halten, statt den Begriff so zu fassen, dafs die verschiedenen Stellen gleichmäfsig zu ihrem Recht kommen.

Allerdings würde ein scharfer Gegensatz zu dem bisher gewonnenen Resultat vorliegen, wenn der Ausdruck *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* dahin zu verstehen wäre, dafs das Gottesreich local an den Himmel gebunden ist, so dafs nur diejenigen daran Teil haben können, die „im Himmel" sind. Damit würde allerdings gegeben sein, dafs es erst dann realisiert wäre, wenn die Menschen im Himmel sind, also am Ende der Tage. Diese Consequenz würde allerdings ohne Bedeutung sein, wenn die Formel „Reich der Himmel" überhaupt nicht Jesu zuzuschreiben wäre, sondern auf Rechnung des ersten Evangelisten käme. Ich mufs aber mich Schmoller S. 6 ff. anschliefsen, dafs diefs in keiner Weise wahrscheinlich ist. B. Weifs meint, Jesus habe noch auf eine Verwirklichung des Gottesreiches auf Erden gehofft, zur Zeit des Matthäus habe man diese Hoffnung aufgegeben und daher das Gottesreich als Himmelreich bezeichnet. Ob der erste Satz richtig ist, wird im Folgenden zu erörtern sein; aber auch wenn er es wäre, und ebenso die zweite Annahme, Matthäus habe an ein Gottesreich auf Erden nicht mehr geglaubt, so wäre das doch kein Grund gewesen, den Ausdruck Jesu „Reich Gottes" umzugestalten, da doch in demselben schlechterdings die Erwartung eines irdischen Reiches nicht lag, und er der vorausgesetzten Meinung des Evangelisten schlechterdings nicht präjudicierte. Viel einfacher ist doch die Annahme, dafs in den für Heidenchristen geschriebenen Evangelien der ihnen nicht geläufige Ausdruck „Reich der Himmel" in den verständlicheren „Reich Gottes" umgesetzt wurde. Ferner begreift sich leicht, dafs Jesus zwischen den beiden für ihn in gleicher Weise brauchbaren Ausdrücken abgewechselt hat; dagegen schwer, dafs Matthäus, wenn er einmal bewufst und aus Gründen änderte, diese Änderung nicht consequent durchgeführt hat, sondern an den bekannten Stellen neben dem von ihm beliebten auch den andern Ausdruck „Gottesreich" beibehalten. Natürlich können wir nicht mehr garantieren, dafs Jesus nicht an etlichen Stellen, wo wir jetzt Himmelreich lesen, Gottesreich gesagt hat und umgekehrt, wohl aber, dafs er häufig Himmelreich gesagt hat. Ist diefs der Fall, so fragt sich, in welchem Sinne. Die nächst-

liegende Annahme wäre, dafs er das Wort genau in demselben Sinne wie Gottesreich gebraucht hat, sich also dem jüdischen Sprachgebrauch angeschlossen, welcher Himmel als Ersatz des Gottesnamens anwendete. Aber das ist sehr unwahrscheinlich, weil Jesus sonst in keiner Weise den Gottesnamen vermieden hat; hat er in allen anderen Fällen die Ersatzworte nur sehr sporadisch angewendet — Lc. 15. 18, Mt. 21. 25. 26. 64 —, warum sollte er es in dieser einen Formel so ständig gethan haben? Wir werden vielmehr voraussetzen müssen, dafs ihm die Formel einen Gedankeninhalt bot, der ihm sachlich wichtig war. Ist das nun etwa der Gedanke gewesen, das Gottesreich sei nicht auf Erden zu erwarten, sondern im Himmel? Es giebt keine einzige Stelle in den Evangelien, welche den Himmel als Ort des Gottesreiches nennt, sofern Menschen hineinkommen sollen; vielmehr kommt das Himmelreich zu den Menschen. Vor allem aber würde damit nicht stimmen, dafs auch an solchen Stellen vom Himmelreich die Rede ist, wo nach dem gewonnenen Resultat dasselbe als in der Gegenwart auf Erden vorhanden dargestellt wird. Vielmehr wird der Ausdruck sich nur verstehen lassen durch den von Jesu tiefer aufgefafsten Gegensatz zwischen den Reichen der Welt und dem Reich des Himmels. Bekanntlich hat das nachexilische Judentum den Gegensatz zwischen der Gegenwart, welche den widergöttlichen Heidenmächten angehört, und der Zukunft, welche das Gottesreich bringen wird, ausgebildet. In der Gegenwart übt Gott seine Herrschaft noch nicht aus, da ist die Stätte seines königlichen Waltens der Himmel, weshalb er in den spätesten kanonischen Schriften, Esra, Nehemia, Daniel mit Vorliebe als Gott des Himmels bezeichnet wird. Im Himmel existieren schon jetzt in geheimnisvoller Weise alle Güter, welche dereinst dem Volke Israel zuteil werden sollen; sie treten aus der Verborgenheit dermaleinst ans Licht. Namentlich in dem grofsen Programm der Weltgeschichte Dan. 7 tritt der Gegensatz der die Gegenwart beherrschenden Weltmächte als von unten stammend und des Gottesreiches als von oben stammend hervor: Gott giebt dem Menschensohn die Gewalt und zwar ist die Scene im Himmel gedacht. Das soll nicht heifsen, dafs die Stätte dieses Gottesreiches der Himmel sein werde; zweifelsohne hat der Verfasser mit dem gesamten Judentum es auf Erden sich vollenden sehen. Vielmehr soll der Gegensatz zwischen den aus der Tiefe aufsteigenden Thieren und dem von oben kommenden Gottesreich, ebenso wie der Gegensatz zwischen den Thiergestalten und der Gestalt des Menschensohnes nur die Artverschiedenheit zwischen beiderlei Reichen angeben. Der himmlische Ursprung soll die höhere Beschaffenheit symbolisieren. In welchem Grade Jesu die Danielstelle für sein gesamtes Denken central gewesen ist, erhellt daraus, dafs der Name des Menschensohnes und dessen Kommen in des Himmels Wolken daraus entnommen ist. Sie wird auch für seine Anschauung vom Reich der Himmel zusammen mit Dan. 2. 42 constitutiv gewesen sein. Freilich tritt der Gegensatz zwischen Weltreich und Himmelreich bei ihm zurück: er vertieft ihn zu dem Gegensatz zwischen Satansreich und Himmelreich. Eben damit tritt aber auch die Vorstellung eines zwar vom Himmel stammenden, aber doch wesentlich irdisch gearteten Reiches zurück und das Gottesreich stellt sich ihm in Gegensatz nicht nur gegen die heidnischen, sondern gegen alle irdischen Reiche. Es hat die Natur des Himmels an sich, und um diesen Gegensatz gegen die sein Volk beherrschenden Vorstellungen auszudrücken, wählt er mit Vorliebe den Ausdruck Himmelreich. Somit ist dieser Ausdruck schärfer als der des Gottesreiches. Von einem Gottesreich, einer Gottesherrschaft konnte auch der Jude sprechen; aber dafs diefs Gottesreich nicht weltliche, sondern überweltliche Art an sich habe, seine Güter nicht auf dem Boden dieser, sondern

einer höheren Welt gewachsen seien, das war die ihm eigene Erkenntnis und für diese Erkenntnis war ihm der Ausdruck Reich der Himmel daher der zutreffendste. Damit ist auch das sprachliche Verständnis des Ausdrucks gegeben. Die Annahmen, dafs der Genetiv qualitativ oder als Genetiv des Ursprungs gemeint sei, sind an sich möglich, aber man mufs dann Jesum den Ausdruck formell anders fassen lassen, als es zu seiner Zeit üblich war. Diese fafste, weil sie Himmel als blofsen Wechselbegriff für Gott ansah, den Genetiv einfach subjectiv, und so wird es das Einfachste sein, dieselbe Fassung auch bei Jesu vorauszusetzen. Reich des Himmels ist der Zustand, wo die obere Welt die Herrschaft ausübt. Der Unterschied des Begriffs Jesu und des jüdischen liegt darin, dafs er diese obere Welt in einem viel schärferen Gegensatz zu der unteren dachte. Da ist Himmelreich, wo es so ist wie im Himmel, wo überweltliche statt innerweltlicher Ziele, Gesichtspunkte, Güter den Inhalt des Lebens bilden und zur Auswirkung kommen. Von anderer Seite her wird dieſs Resultat sich uns demnächst bestätigen. Ist es aber richtig, so erhellt, dafs für die Frage, ob das Gottesreich nur eschatologisch gemeint ist, der Ausdruck Himmelreich überhaupt nichts austrägt. Himmlische Güter im Sinne Jesu kann es schon in der Gegenwart geben.

Wir fanden eine Reihe von Stellen, welche die Beziehung des Gottesreiches auf die Gegenwart nötig machte. Der Ausdruck Himmelreich ergab an sich kein bestimmtes Resultat. Eine Reihe von Stellen ist zweifellos so geartet, dafs sie weder für noch gegen die eschatologische Fassung entscheidet. Dazu gehören zunächst diejenigen, in denen das Zeitmoment überhaupt keine Rolle spielt: wenn den Armen oder Verfolgten das Himmelreich zugesprochen wird, so kann das Präsens ebensowohl von dem gemeint sein, was sich in der Endzeit, als von dem, was sich schon vorher verwirklicht (Mt. 5. 3. 16). Wenn der Eingang in das Himmelreich an die Vorbedingung einer besseren als der pharisäischen Gerechtigkeit gebunden wird, so ist möglich, dafs diese Gerechtigkeit unmittelbar die Zugehörigkeit zum Himmelreich hervorbringt, aber auch möglich, dafs diese sich erst am Ende der Tage entwickelt. Selbst Stellen wie Mt. 6. 33 — *ζητεῖτε τὴν βασιλείαν* —, Mt. 23. 13 — *κλείετε τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν κτλ.* —, Lc. 9. 62 — *οὐκ εὔθετος εἰς τ. β.* — u. ä. würden an sich einer blofs eschatologischen Fassung nicht widersprechen, obschon der Wortlaut die andere näher legt. Andrerseits machen nicht alle Stellen, welche das Eingehen in das Himmelreich in die Zukunft verlegen, die eschatologische Fassung notwendig. Wenn Mc. 10. 23 f. es heifst, dafs die Reichen schwer in das Himmelreich eingehen werden, so erklärt sich das Futurum auch ohne eschatologische Fassung durch die einfache Bemerkung, dafs die Reichen doch jedenfalls, als Jesus spricht, aufserhalb des Gottesreiches stehen und also ihr Eintritt noch bevorsteht. Dasselbe gilt auch von dem Anfangsruf Jesu *ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* Mt. 4. 17. Derselbe kann sich freilich darauf beziehen, dafs die Endvollendung nahe ist, aber er braucht es nicht. Denn wenn das Gottesreich auch mit Jesu anbrach, so sollte er es doch erst effectuieren, es sollte das Resultat seines Wirkens sein; mithin konnte er sehr wohl zunächst mit der Botschaft auftreten und auch seinen Jüngern bei ihrer ersten Entsendung dieselbe in den Mund legen, es stehe vor der Thür. Ob diese oder jene Fassung die richtige ist, kann nur aus dem Gesamtresultat unsrer Untersuchung entschieden werden. Dagegen ist nun allerdings eine Anzahl von Stellen, in denen der Eintritt des Gottesreiches eschatologisch gedacht ist. Es sind aber lauter Stellen, welche der Endzeit des Wirkens Jesu angehören; so unstreitig Mt. 16. 28. 25. 1. 34. 26. 29, Lc. 22. 18. 29; aber auch Mt. 7. 21 wird erst vom Evange-

listen in diesen Zusammenhang gebracht sein und das Gleiche scheint mir bei Mt. 8. 11 der Fall zu sein.

Es fragt sich nun, wie dieser in unsern Evangelien vorliegende Thatbestand, das scheinbare Doppelangesicht des Begriffes, zu erklären ist. Zunächst ist unmöglich eine Entwicklung des Begriffes bei Jesu anzunehmen. Denn es liefse sich wohl denken, dafs er im Anfang die Vollendung nahe geglaubt und daher das Eintreten des Gottesreiches als einen demnächst eintretenden Act gedacht, später durch die Erfahrung belehrt mit einer längeren Entwicklung gerechnet hätte, die er dann aber schon zum Gottesreich rechnete; aber das Umgekehrte, dafs er zunächst von einer Entwicklung gesprochen hätte, von einem schon jetzt vorhandenen, keimartigen Gottesreich und dann später den Begriff auf die Vollendung beschränkt, das erscheint mir undenkbar. Die richtige Lösung der Schwierigkeit scheint mir nur gewonnen werden zu können, wenn man — umgekehrt wie jetzt zu geschehen pflegt — von den Stellen ausgeht, in denen das Gottesreich als gegenwärtig erscheint. Selbst wenn nur die eine Stelle Mt. 12. 28 (ἔφθασεν ἡ βασιλεία) anerkannt wird, so folgt, dafs Jesus in der damaligen Gegenwart Momente gefunden hat, welche das Wesen des Gottesreiches constituierten. Und diese Momente müssen ihm eben so fundamental erschienen sein, dafs er über alles noch Fehlende hinwegsehen konnte. In ihnen mufs ihm das tiefste Wesen des Himmelreiches gelegen haben. Das aber war eine einfache Consequenz aus dem eigentlichen Centrum seines Selbstbewufstseins. Dieses lag ihm in der absoluten Gemeinschaft mit Gott, die er als Sohnesverhältnis charakterisiert. Dieselbe ist ihm das höchste Gut, und diefs Gut ist unabhängig von jeder äufseren Gestaltung des Lebens. In aller Niedrigkeit, Verfolgung, Verkennung ist diese Gemeinschaft vorhanden. Was er hat, will er auf Andere übertragen: auch sie sollen Gott zum Vater haben, seine Kinder werden. Sie sollen vollkommen sein, wie ihr Vater im Himmel vollkommen ist. Es kann doch nicht im Ernst zweifelhaft sein, dafs Jesus wirklich hierin und hierin allein das tiefste Wesen dessen gesehen hat, was die Seligkeit des Menschen ausmacht, dafs er diese innere, religiös-sittliche Gemeinschaft mit Gott höher gewertet hat als die Form, in der sie zu ihrem adäquaten Ausdruck kommt. Alles, was mit der Endvollendung eintritt, ist aber doch nur die diesem Wesen entsprechende Lebensform, ist darum nur Nebensache. Hätte er es anders angesehen, so wäre es gradezu ein Abfall von dem Centrum seiner religiösen Persönlichkeit gewesen. Nach dieser Seite ist das richtig verstandene ἐντὸς ὑμῶν Lc. 17. 21 von durchschlagender Wichtigkeit: auf etwas, was im Innern des Menschen ist, kommt es an, nicht auf etwas, was an äufseren Merkmalen erkannt werden kann oder an äufseren Ort gebunden ist. Die wahrhaft himmlischen, überweltlichen Güter sind die, welche er bringt. Bisher war eine solche Gemeinschaft mit Gott weder vorhanden noch auch nur möglich gewesen; erst der Sohn hatte Gott wirklich und in seinem tiefsten Wesen erkannt und darum konnte nur der Sohn diese Erkenntnis vermitteln. Aber nicht als ob es sich um ein rein theoretisches Erkennen gehandelt hätte; ein Haben und ein Sein waren es, worauf es ankam. Was Jesus hatte und war, daran gab er den Seinen Anteil, und so genossen sie das, was das Wesen der oberen Welt ausmacht. Wenn das religiöse Bewufstsein Jesu richtig als das für seine Persönlichkeit Centrale gewürdigt wird, so ist die naturgemäfse Consequenz, dafs er das Wesen des Gottesreiches in dem erkannte, was durch seine Sendung der Menschheit gegeben war, dem gegenüber alles, was die Endvollendung bringen konnte, zurücktreten mufste. In ihm war die Grenze zwischen alter und neuer Zeit, Weissagung

und Erfüllung: viele Könige und Propheten hatten das sehen wollen und nicht gesehen, seine Jünger sind glücklich, dafs sie es sehen. Die Weissagung ist erfüllt *ἐν τοῖς ὠσὶν αὐτῶν*, das angenehme Jahr ist da; nicht nur für die Zukunft stellt er etwas in Aussicht, sondern in der Gegenwart vermittelt er den Armen, Belasteten, Sündern das gröfste aller Güter, Gemeinschaft mit Gott. Das ist die rechte Höhe der Predigt Christi, dafs er imstande war, dieses Gut wirklich als das höchste und gröfste zu würdigen, hierin das Gottesreich zu erkennen. Aber doch ist das nur die eine Seite der Sache. Sie bedarf der Ergänzung. Wenn Jesus in dem, was er zur Zeit brachte, den ganzen Inhalt des Gottesreiches gesehen hätte, so wäre das eine Herabminderung dieses Begriffs gewesen. Die Gottesherrschaft im vollen Sinne mufs noch mehr enthalten: zu einem Begriff gehört nicht nur ein Mittelpunkt, sondern auch eine Peripherie. Dem Innern, das ja freilich die Hauptsache ist, mufs das Äufsere entsprechen; nicht nur Einzelne, sondern die Welt mufs Gott angehören, und auch in dem Einzelnen war ja die Gottesgemeinschaft noch keine vollendete, sondern eine werdende. Es war also das durchaus Normale, dafs Jesus den Begriff des Gottesreiches an den Vollendungszustand orientierte, dafs er alle Merkmale hinzurechnete, die irgendwie dazu gehörten. Aber so, dafs sie ihm nicht coordiniert waren, sondern er in scharfem Blick das Peripherische, die Consequenzen als solche wertete. Hieraus erklärt sich der Unterschied in seiner Ausdrucksweise. Es erklären sich so die Stellen, wo die Zeit, wann das Reich Gottes kommt, ganz aufser Betracht bleibt, jene so zu sagen indifferenten Stellen, in denen Jesus nur die Eigenart und Voraussetzungen des Gottesreiches erörtert, die Sinnesart darlegt, die allein es ererben kann. Hierher gehören nicht allein Stellen wie Mt. 5. 3, wo das Armsein am Geist, Mt. 18. 1 ff., wo die kindliche Demut als Voraussetzung hingestellt wird, sondern alle Aussprüche, wonach der weltliche, irdische Sinn ein Hindernis ist. Denn sie alle werden beherrscht von dem Gedanken, dafs es sich um ein ganz anderen Gesetzen folgendes, himmlisches, überweltliches Reich handelt, sie alle bilden so zu sagen nur den Commentar zu dem Titel *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. Es erklären sich ferner die Stellen, in denen der Eintritt in die *βασιλεία* eschatologisch gedacht ist, denn da ist dieselbe nach der ganzen Fülle ihrer Merkmale in Betracht gezogen. Aber es erklären sich auch die Stellen, in denen die Gegenwart schon im Besitz des Gottesreiches ist. Und gerade sie bilden den inneren Höhepunkt der Verkündigung Christi. Hier zeigt sich, dafs es nicht ein neues, veredeltes Judentum ist, das er bringt. Was die Hauptsache ist am Reiche Gottes, die Gemeinschaft mit Gott, das Kindesverhältnis, ist jetzt schon zu haben. Ob also davon äufserlich noch so wenig in die Erscheinung tritt, sein Auge sieht in dem Senfkorn den Baum, in dem Sauerteige die Wirkung, die er hervorbringen mufs, in den einzelnen Beseitigungen des Übels den über den Satan gewonnenen Sieg. Es ist grade der Triumph des Glaubens, in dem, was schon jetzt vorhanden ist, nicht nur Angeld, Bürgschaft, Weissagung, sondern Erfüllung zu sehen. Das wesentliche Heilsgut ist durch ihn in die Welt gebracht, und darum mufs er schon die Gegenwart als Verwirklichung des Gottesreiches fassen. Wo er ist, da ist das Gottesreich; in seiner Sendung hat die Verwirklichung desselben angehoben, hat Gott angefangen, sein Reich zu effectuieren. Nicht so ist es, als wenn Jesus eine Periode der Vorbereitung auf das Reich Gottes durch seine irdische Wirksamkeit von der Periode seiner Verwirklichung unterschieden hätte, sondern die Periode der Vorbereitung ist mit Johannes zu Ende gekommen und die Verwirklichung tritt nun ein, die Erfüllung ist da. Sie soll anerkannt werden, auch wenn äufserlich nichts zu sehen ist. Das

Wesen ist da, nur die Erscheinung fehlt noch. Der entscheidende Schritt ist von Gott gethan: die Himmelsgüter sind eröffnet. So ist das Gottesreich dem Glauben da und doch bleibt es ein künftiges, nämlich nach seiner allseitigen Auswirkung. Seine Jünger haben es, denn sie rufen zu Gott als ihrem Vater, und doch bitten sie ihn, sein Reich kommen zu lassen: denn von dem Mittelpunkt aus mufs die Peripherie sich gestalten, der Sauerteig den Teig durchsäuern. Aber nicht diese Reichserwartung ist das Neue und Charakteristische für die Verkündigung Jesu, sondern grade, dafs er die Gegenwart in die Zeit der Erfüllung schon hineinzieht. Um aber den Gedanken Jesu ganz scharf zu fassen, mufs noch eins beachtet werden. Grade solche Gelehrte, welche mit der gegebenen Darlegung sonst am meisten harmonieren, pflegen Gewicht darauf zu legen, dafs Jesus auf die Wachstümlichkeit, die innere Entwicklung, das allmähliche Werden des Gottesreiches hingewiesen habe. Das ist m. E. nicht genau. Das Kommen des Gottesreiches ist Jesu auf allen Stufen göttliche That. Seine Vollendung ist nicht das Resultat immanenter Entwicklung, sondern ein wunderbares Eingreifen Gottes. Allerdings wird ja in allen Gleichnissen, die den Vergleich mit einem Samen enthalten, am meisten dem vom selbstwachsenden Samen Mc. 4. 26, ferner in den Gleichnissen vom Senfkorn und Sauerteig von einer Entwicklung geredet, aber der Nachdruck liegt nie darauf, dafs von selbst, durch immanenten Procefs das schliefsliche Resultat herauskommt, sondern teils darauf, dafs man sich an der Unscheinbarkeit der Gegenwart nicht stofsen solle, da ja auch auf dem Naturgebiet das endliche Resultat ein ganz anderes, viel gröfseres sei, als der Anfang habe voraussehen lassen, teils darauf, dafs die Menschen nicht glauben sollten, durch ihr Thun die Entwicklung des Gottesreiches herbeiführen zu müssen, da dieses vielmehr ohne ihr Zuthun durch eigene, d. h. Gottes Macht sich durchsetzen könne. Jene „Wachstümlichkeit“ des Gottesreiches bildet also nicht den Grundgedanken Jesu und würde, sofern damit der Gedanke der immanenten Entwicklung gemeint wäre, ein Jesu fremdes Element eintragen. In der gesamten religiösen Anschauung Jesu liegt begründet, dafs er die Entwicklung durch und durch als göttliche That ansieht, supernaturalistisch denkt.

Man sieht, wenn man von dem centralen, religiösen Bewufstsein Jesu ausgeht, so ordnen sich die verschiedenen Anschauungen vom Reiche Gottes harmonisch zusammen und jede derselben erhält ihr volles Recht. Je nachdem er nun das religiöse Centrum der Idee des Himmelreiches ins Auge fafst oder die volle Auswirkung desselben, kann er dasselbe als gegenwärtig oder als noch zukünftig hinstellen. Von dem so gewonnenen Resultat aus mufs nun auch fraglich erscheinen, ob der Anfangsruf ἤγγικεν ἡ βασιλεία sich auf die Nähe des völlig ausgewirkten Gottesreiches bezieht, d. h. eschatologisch gemeint ist. Wenn Jesus sich als Träger des Gottesreiches wufste, seine Sendung als den Anbruch der Periode der Erfüllung ansah, so liegt doch am nächsten, jenen Ruf nichts anders sagen zu lassen, als dafs nun, eben mit seinem Auftreten, das Gottesreich vor der Thüre stehe. Es ist noch nicht verwirklicht, als er auftritt, aber es soll durch ihn verwirklicht werden, darum ist der ganz correcte Ausdruck ἤγγικεν. Wenn er die himmlischen Güter, die ihm eigene Gottesgemeinschaft auf Andere übertragen hat, wenn das Evangelium solche gefunden hat, in denen es eine Macht geworden ist, dann ist aus dem ἤγγικεν das ἔφθασεν geworden. Indem er da ist, ist principiell der Satan überwunden, der Stärkere über den Starken gekommen, und damit sind die Riegel des Gefängnisses geöffnet: man kann heraus, und wer heraustritt, ist in dem Himmelreich.

4. Die Bestimmung, die wir gewonnen haben, daſs Jesu das Gottesreich ein solches ist, wo die höhere Welt des Himmels die Herrschaft hat, wo die überweltlichen Güter, die Gottesgemeinschaft, verwirklicht ist, ist nun der Schlüssel zum Verständnis dessen, was er vom Inhalt des vollendeten Gottesreiches sagt, beziehentlich nicht sagt. Die Eschatologie Jesu zeichnet sich nämlich vor der des Judentums dadurch aus, daſs sie auf diejenigen Punkte, welche diesem im Mittelpunkt standen, gar kein Gewicht legt, sondern entweder ganz darüber schweigt oder nur ganz nebenbei davon redet. Das Judentum liebte sich mit Hilfe der Phantasie ein möglichst detailliertes Bild der Vollendungszeit auszumalen, die Überwindung alles Bösen und alles Übels, die Güter der Natur und der moralischen Welt eingehend zu beschreiben. Schon im A. T. werden die Fruchtbarkeit der Endzeit, z. B. Hos. 2. 23 ff., Jo. 4. 18, Am. 3. 13, der Friede unter den Menschen, Jes. 32. 16 ff. u. ö., und in der Natur, Jes. 11. 11 ff. 65. 25, Hos. 2. 20 f., die lange Lebensdauer Jes. 65. 23 u. ö., mit lebhaften Farben beschrieben. Aber ungleich eingehender sind die Schilderungen der späteren Apokalyptik, die allerdings an poetischer wie religiöser Kraft in demselben Maſse niedriger stehen. Ganz materialistisch sind die Beschreibungen bei Henoch: die Vorratskammern des Segens, die im Himmel sind, werden aufgethan, um sie auf die Arbeit der Menschenkinder herabkommen zu lassen (11. 1); die ganze Erde wird bebaut werden in Gerechtigkeit und wird ganz mit Bäumen bepflanzt sein; die Weinstöcke werden in Fülle Frucht tragen und von allem Samen wird ein Maſs 10 000 tragen, und ein Maſs Oliven wird zehn Pressen Öl geben (10. 18 f.). Nach Bar. 29. 3 ff. werden Behemoth und Leviathan den Menschen zur Speise dienen und die Fruchtbarkeit der Erde wird ins Unendliche gesteigert; nach 51. 7 ff. werden die Gerechten den Engeln und den Sternen gleich werden und sich in jede beliebige Gestalt verwandeln können. Viel geistiger gehalten ist die ausführliche Schilderung der Seligkeit 4 Esr. [6. 63 ff. Fritzsche]. Von solchen Schilderungen sticht die Eschatologie Jesu völlig ab: wir haben nicht eine einzige ausgeführte Schilderung des Zustandes in der zukünftigen Welt. Mit dem Gericht schlieſst er ab. Der Inhalt des vollendeten Gottesreiches wird nur beiläufig und immer ganz kurz erwähnt.

Der zusammenfassende Ausdruck für das Gut der Vollendungszeit ist ζωή oder ζωὴ αἰώνιος. Beginnen wir mit der Betrachtung des Adjectivums, so war im Judentum der Begriff der Ewigkeit ein sehr relativer. Das zeigt nichts so deutlich wie die Anwendung desselben bei Henoch. In einer Reihe von Stellen des ältesten Buches könnte man meinen, daſs die Unendlichkeit im vollen Sinne damit gemeint sei: so 5. 5. 6. 12. 12. 16. 22. 14. 4. 15. 49. 21. 10. 22. 11. 25. 4. 27. 2. 3. Aber daneben finden sich Stellen, welche zeigen, wie wenig ernst es der Verfasser mit dieser Vorstellung meint. Schon wenn es 5. 9 heiſst: „die Gerechten werden die Zahl ihrer Lebenstage vollenden und alt werden in Frieden, und die Jahre ihres Glückes werden viele sein in ewiger Wonne und Frieden ihr Leben lang“, so sieht man, daſs die Vorstellung einer sehr langen Zeit mit der der Endlosigkeit gleichgesetzt wird. Noch instructiver ist 10. 10, wo die Bösen auf ein ewiges Leben hoffen, und daſs jeder von ihnen 500 Jahre leben werde, also nicht einmal die Vorstellung einer unabsehbaren Zeitdauer festgehalten wird, und ebenso 10. 13. 14, wo es zuerst heiſst, die Bösen würden „für alle Ewigkeit“ im Gefängnis sein, und dann „bis zum Ende aller Geschlechter“, so daſs also dabei doch ein Ende vorgestellt ist. Ebenso wird 25. 6 von den Frommen gesagt, sie würden infolge des Genusses des Lebensbaumes ein langes Leben auf der Erde leben, wie deine Väter gelebt haben, es soll also die hohe Zahl der

Lebensjahre der Urmenschheit wiederkehren. Nun ist allerdings anzunehmen, dafs dem Verfasser die Zeitbestimmungen, die er giebt, gar nicht als bestimmte Zeitgrenze in Betracht gekommen sind, sondern er überall nur die sehr lange Dauer damit ausdrücken will; aber immerhin sind diese Stellen ein Beweis, dafs er den Begriff der Unendlichkeit nicht scharf erfafst hat. Schon in den anderen Teilen des Buches finden sich so wenig durchdachte Vorstellungen von der Ewigkeit nicht. In den Bilderreden ist fast immer der Gedanke einer wirklichen Endlosigkeit festgehalten: 39. 5. 10. 43. 4. 46. 3. 48. 6. 53. 2 (ohne Aufhören in alle Ewigkeit). 58. 3. 6 (wo ewig gleichgesetzt wird mit „ohne Zahl"). 69. 16. 17. Nur 69. 9 ist ein Nachklang jenes ungenauen Begriffs der Ewigkeit: die Menschen versündigen sich durch das Schreiben von Ewigkeit zu Ewigkeit und bis auf diesen Tag, — ein Zusatz, der bei scharfer Begriffsfassung nicht gemacht worden wäre. Wieder etwas anders liegt die Sache im dritten Drittel des Buches. Wenn hier 72. 15 die Sonne das ewige Licht genannt wird, 92. 3. 7 von ewiger Güte, Gnade, Rechtschaffenheit die Rede ist, 92. 11 die Frommen in ewigem Licht wandeln, 93. 10 dieselben mit der ewigen Pflanze der Gerechtigkeit belohnt werden, 108. 10 sie den ewigen Himmel mehr als ihr Leben lieben, so hat man den bestimmten Eindruck, dafs hier ewig aus einem Zeitbegriff anfängt in einen Qualitätsbegriff überzugehen, dafs der Verfasser damit nicht sowohl die Andauer als vielmehr das Transcendente, Vollkommene, einer höheren Ordnung der Dinge Angehörige bezeichnen will. Diese quantitative Fassung des Wortes scheint auch schon im ersten Teil des Buches hier und da vorzuliegen, — 12. 4, wo der Himmel die heilige, ewige Stätte heifst, und 15. 3, wo die bösen Engel gescholten werden, dafs sie den hohen, heiligen, ewigen Himmel verlassen haben. Diese Beobachtung ist wichtig für das N. T., wo die Umsetzung der Zeitvorstellung in einen Qualitätsbegriff sich in solchem Mafse vollzieht, dafs schliefslich in den johanneischen Schriften in einer Reihe von Stellen der Zeitbegriff völlig verloren gegangen ist und *αἰώνιος* einfach überweltlich heifst, das, was dem *αἰὼν μέλλων* angehört, der höheren Welt. In den synoptischen Evangelien findet sich zunächst keine Spur von der Gleichsetzung der Ewigkeit mit sehr langer Zeit. Vielmehr liegt überall das Merkmal des Endlosen darin, wie daraus hervorgeht, dafs die *κόλασις αἰώνιος* Mt. 25. 46 und das *πῦρ αἰώνιον* 25. 41 nicht nur der *ζωὴ αἰώνιος* parallel ist, welche doch Jesu ohne Zweifel das Merkmal der wirklichen Endlosigkeit hatte, sondern auch erklärt wird durch *πῦρ ἄσβεστον* und *πῦρ ὃ οὐ σβέννυται* Mc. 9. 43 ff. Auch haben wir keine Spur des qualitativen Gebrauchs. In Lc. 16. 9 könnte man zwar die *αἰώνιοι σκηναί* von solchen Hütten verstehen, die einer höheren Welt angehören, gegenüber den irdischen im Gleichnis. Aber nötig ist das nicht, da ebensowohl der Gegensatz zwischen den vergänglichen Häusern hienieden und unvergänglichen droben gemeint sein kann. So wird also auch *ζωὴ αἰώνιος* einfach die Unauflöslichkeit, unendliche Dauer des Lebens bezeichnen, also formell nichts, als was auch das religiös höher stehende Judentum darunter dachte.

Je unzweifelhafter ist, dafs Jesus das Leben im Gottesreich als ein endloses gedacht hat, desto mehr will beachtet sein, dafs er diefs Prädicat so selten ausdrücklich hervorhebt. Nur zweimal findet sich in seinen Worten der Ausdruck *ζωὴ αἰώνιος*, Mt. 19. 29. 25. 36; sonst das einfache *ζωή*, Mt. 7. 14. 18. 8. 9. 19. 17 und das Verbum *ζῆν* Lc. 10. 28 als Zusammensetzung aller Heilsgüter, so dafs es bekanntlich mit dem Begriff des Himmelreiches gleichwertig ist. Auch das stimmt mit dem Sprachgebrauch des Judentums überein. Schon im A. T. „concentriert sich durch die Zusammengehörigkeit der Begriffe Leben und Wohlsein in dem Begriff des Lebens alles Gute,

welches der Mensch begehren und besitzen kann" (Cremer), und ebenso wird „Leben" in dem gleichzeitigen Judentum gebraucht: vgl. z. B. Ps. Sal. 9. 9 *ὁ ποιῶν δικαιοσύνην θησαυρίζει ζωὴν ἑαυτῷ παρὰ κυρίῳ*; 14. 1 *εἰς ζωὴν ἡμῶν*; 14. 7 *οἱ ὅσιοι κυρίου κληρονομήσουσι ζωὴν ἐν εὐφροσύνῃ*; 4 Esr. [6. 65 Fr.] in labore multo pugnaverunt, ut vincerent sensum malum.., ne aberrarent a vita ad mortem. Jesu und dem Judentum ist also gemeinsam, unter *ζωή* den Complex alles dessen zu verstehen, was das Leben in seinem Vollsinn, das wahre Leben, ausmacht. Dennoch ist auch der Begriff des Lebens für Jesus dem Inhalt nach ein anderer als bei den Juden. Das ergiebt sich aus dem Gespräch mit den Sadducäern, namentlich nach dem Bericht des Lc., der nicht allein der ausführlichste, sondern auch der charakteristischste ist und auf einer besonderen Quelle zu beruhen scheint (vgl. J. Weifs z. St.). Zunächst zeigt die Stelle, dafs Jesus unter Leben nicht die nackte Fortdauer versteht, welche auch den Gottlosen, wie wir sehen werden, zugesprochen wird, denn er spricht von den *καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν* Lc. 20. 35, sieht darin also ein Vorrecht nur der Frommen, und der biblische Beweis wird V. 37 f. dem Verhältnis Gottes zu den Patriarchen entnommen, gilt also nur für solche, die ein analoges Verhältnis zu Gott haben. Daher kann auch das *πάντες* in V. 38 — *πάντες αὐτῷ ζῶσιν* — nicht auf alle Menschen überhaupt bezogen werden, sondern nach dem Zusammenhang nur auf die Frommen. Es schliefst die auf Erden lebenden und nicht mehr auf Erden lebenden Frommen zusammen. Der Sinn ist: für das Urteil des natürlichen Menschen ist zwischen diesen und jenen ein gewaltiger Unterschied, nur auf jene, nicht auf diese wendet er das Wort leben an; für das Urteil Gottes aber (*τῷ θεῷ*) steht es anders: in seinen Augen gilt das Prädicat leben von den *νεκροί* nicht weniger als von denen, die auf Erden weilen, beiderseits (*πάντες*) sagt er von ihnen, dafs sie leben. Wir haben hier also eines der scharf pointierten Oxymora Jesu, und es beruht hier wie überall darauf, dafs der betreffende Begriff in ungewöhnlicher Prägnanz genommen wird. Während gewöhnlich das irdische Leben ein integrierendes Merkmal des Begriffes ist, ist das für Jesus nicht der Fall. Dieses Merkmal ist ihm nicht constitutiv. Und das ist nicht nur hier, sondern auch sonst der Fall. Wie er hier die irdisch Gestorbenen als im Urteil Gottes doch lebendig bezeichnet, so Mt. 8. 22 in dem Wort „lafs die Todten ihre Todten begraben" die, welche nur ein irdisches Leben haben, als trotzdem todt. Genau dieselbe Anschauung liegt auch dem Worte Mt. 16. 25 zu Grunde: „wer sein Leben retten will, wird es verlieren" u. s. w. Die irdische Existenz ist Jesu also nicht nur nicht der ganze Inhalt des Begriffs Leben, sondern sie an sich ist ihm überhaupt noch nicht „Leben", denn trotz derselben kann jemand ja todt sein: Mc. 8. 22. Was ist ihm nun der eigentliche Inhalt des Begriffs? Das zeigen die Worte „ich bin der Gott Abrahams". Dafs Gott zu einem Menschen ein Verhältnis hat, ist der Gesichtspunkt, von dem aus dessen „Leben" bewiesen wird. Darin liegt der Unterschied des Jesuswortes von der bekannten Stelle 4 Macc. 16. 25 *οἱ διὰ τὸν θεὸν ἀποθανόντες ζῶσι τῷ θεῷ ὥσπερ Ἀβραάμ, Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ*. In ihr fehlt grade die eigenartige Begründung des *ζῆν τῷ θεῷ* durch das Wort *ἐγὼ ὁ θεὸς Ἀβραάμ*. Zunächst freilich scheint dasselbe nur eine causa cognoscendi zu enthalten. Aus dem Umstand, dafs Gott sich den Gott der Patriarchen nennt, soll entnommen werden, dafs diese leben, denn er könnte nicht ein Verhältnis haben zu solchen, die gar nicht existieren. Aber diese Auffassung reicht nicht aus. Es handelt sich ja, wie wir sehen, nicht um den Nachweis einer blofsen Fortdauer, sondern um ein *καταξιωθῆναι τοῦ αἰῶνος ἐκείνου*, um etwas, was nur von den Frommen gilt. Dafs Gott zu den Patriarchen in einem solchen

Verhältnis steht, dafs er sich ihren Gott nennt, ist also nicht allein causa cognoscendi für ihr Leben, sondern benennt zugleich den Kreis, von dem diefs Leben ausgesagt wird. Diefs wird ganz evident werden, wenn wir fragen, wie Jesus auf die hier gegebene Deutung der Exodusstelle gekommen ist. Der blofse Wortlaut legt sie doch nicht nahe, führt vielmehr nur auf den Gedanken, dafs Gott dem Moses gegenüber sich als denselben bezeichnen will, der schon seiner Väter Gott gewesen ist. Wenn Jesus in den Worten mehr findet, so kann er das nur gethan haben, weil dieses Mehr in seinem religiösen Bewufstsein gegeben lag, er hier wie überall sich durch dieses hat sein Verständnis des Schriftwortes normieren lassen. Nun war der Mittelpunkt dieses Bewufstseins, dafs er ein Verhältnis zu Gott hatte, welches schlechterdings unabhängig von allen irdischen und weltlichen Factoren war, überweltliche Art hatte, ein Verhältnis, kraft dessen er sich des göttlichen Lebens teilhaftig wufste. War diefs sein persönliches Verhältnis zu Gott nicht von irdischen Factoren causiert, so konnte es auch nicht durch solche aufgehoben werden; war es eine Teilnahme an dem überweltlichen Leben Gottes, so mufste es selbst so überweltlich und darum endlos sein wie dieses. Es wird, denke ich, allseitig zugegeben werden, dafs hierin die unbedingte Notwendigkeit und zweifellose Gewifsheit des „ewigen" Lebens für Jesum lag, dafs diese eine unausbleibliche und unausweichliche Consequenz seines Sohnesbewufstseins war. Weil er Gott als seinen Gott wufste, weil er sein innerstes Leben als Teilnahme an Gottes Wesen und Leben erkannte, darum stand ihm die Unauflöslichkeit dieses Lebens fest. Das aber ist der Gedanke, den er in dem Ausdruck Gott Abrahams wiederfindet. Es ist nur eine Verallgemeinerung dessen, was er als die beherrschende Thatsache seines Lebens erkannte. Was für Consequenzen in dem Ausdruck liegen, Gott sei jemandes Gott, entnimmt er seinem Bewufstsein und beurteilt es nach diesem seinem Bewufstsein. Erst unter Voraussetzung dieses religiösen Bewufstseins des Herrn versteht man nicht nur den Inhalt seines Schriftbeweises vor den Sadducäern, sondern auch, wie er grade auf diesen Beweis, diese Deutung des alttestamentlichen Wortes, kommt. Damit aber ist auch der Unterschied klar gestellt zwischen seinem Begriff des „Lebens" im Vollsinne und dem jüdischen. Für Jesus ist dieser Begriff normiert an dem Leben Gottes. An dem überweltlichen Leben Gottes Anteil haben, so sein, wie Gott ist, das ist ihm „Leben". Auch das Judentum rechnet Zugehörigkeit zu Gott zum Vollbegriff des Lebens; aber sie ist ihm nicht der ganze Begriff, nur Voraussetzung für allerlei Güter, die wesentlich innerweltlicher Natur sind. Dagegen für Jesus ist nur das Überweltliche Inhalt des Begriffes; Innerweltliches gehört ihm überhaupt nicht zu den Merkmalen desselben. Auf Grund des eigentlichen Centrums seines religiösen Bewufstseins mufste ihm der Begriff des Lebens sich umgestalten, nur von da aus kann er verstanden werden. Von hier aus versteht sich ferner auch, warum er so selten das Prädicat *αἰώνιος* zu *ζωή* hinzusetzt. Einerseits war es ihm selbstverständliches Merkmal der *ζωή* in seinem Sinne, andrerseits aber war es ihm gar nicht die Hauptsache. Denn die endlose Dauer der Existenz ist gar nicht etwas, was dem Vollbegriff des Lebens eigentümlich ist, auch die *κόλασις*, das höllische Feuer, ist etwas Ewiges (Mt. 25. 41. 46), also das Ewige ebenso Merkmal der *ζωή* wie ihres geraden Gegenteils, der *ἀπώλεια*. Was den Vollbegriff der *ζωή* constituiert, ist nicht eine Formbestimmtheit, sondern ihr materieller Gehalt: die Gemeinschaft mit Gott, dafs Gott jemandes Gott ist, d. h. ihm Anteil an seinem überweltlichen Leben gegeben hat. Alles Andere, und so auch die endlose Dauer dieses Lebens, ist nur Consequenz und steht daher nicht im Mittelpunkt.

5. Die eben gewonnenen Gesichtspunkte bestätigen sich, wenn wir ein zweites Merkmal der ζωή ins Auge fassen, die zu derselben gehörige Leiblichkeit. Es steht damit genau wie mit dem Prädicat αἰώνιος: dafs das Leben nach dem Tode ein leibliches ist, ist für Jesus selbstverständliche Voraussetzung, aber auch nur solche, ausdrücklich betont wird diese Seite nie. Ersteres ergiebt der Augenschein. Nie ist von einer blofsen Fortdauer der Seele die Rede; wo von dem Zustand der Gestorbenen geredet wird, auch im Hades Lc. 16. 23 ff., ist die Vorstellung immer, dafs dieselben eine Leiblichkeit haben. In der Sadducäer-Verhandlung erwidert Jesus nicht, ihre Vorstellung sei irrig, weil die Vollendeten überhaupt kein leibliches Leben haben würden, sondern weil dasselbe eine andere Art haben werde. Aber andrerseits wird dieser Gedanke nie in den Vordergrund gestellt, ihm nie eine besondere Bedeutung beigelegt, ja der Begriff der ἀνάστασις erhält eine neue, viel umfassendere Bedeutung, als er im Judentum gehabt hatte. Dieses kannte zwei Formen des Auferstehungsglaubens (Schürer² 2, 460 ff.). Nach der einen erstehen nur die Frommen zu neuem Leben: so in den salomonischen Psalmen (3. 16. 14. 1 ff.) und bei Josephus (B. J. 2. 8. 14. 3. 8. 5. Ant. 18. 1. 3. Ap. 2. 30), während die Gottlosen in den Qualen des Hades bleiben; nach der anderen erfolgt behufs des Gerichts eine allgemeine Auferstehung, welche für die Einen zur Qual, für die Anderen zur Seligkeit führt. Auf den ersten Blick sollte man meinen, Jesus habe der zweiten Anschauung sich anschliefsen müssen, da er ja, wie wir sehen werden, den Gedanken des allgemeinen Gerichts vertritt. Dennoch redet er von „Auferstehung" nur in Bezug auf die Frommen. So Lc. 14. 14 ἀνάστασις τῶν δικαίων; so auch in der Sadducäer-Verhandlung: Lc. 20. 35 ist ausdrücklich von denen die Rede, welche gewürdigt sind, die Auferstehung zu erlangen; der Beweis aus der Schrift ist, wie wir sehen werden, nur bindend für das Geschick der Frommen; der Satz υἱοί εἰσιν θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες pafst nur auf diese, denn natürlich sind die Unfrommen nicht υἱοὶ θεοῦ. Wenn trotzdem der Ausdruck vorkommt ἐγείρονται οἱ νεκροί V. 37 (ebenso Mc. 12. 26 περὶ τῶν νεκρῶν ὅτι ἐγείρονται und Mt. 22. 31 περὶ τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν), so kann den völlig entscheidenden eben erwähnten Instanzen gegenüber, wenn man keine Ungenauigkeit des Ausdrucks annehmen will, der Artikel nur als Bezeichnung des in Rede stehenden Genus angesehen werden. Wie erklärt sich nun, dafs Jesus trotz der Voraussetzung eines allgemeinen Gerichtes doch nicht von einer Auferstehung der Unfrommen redet? Von einem Gesichtspunkt abgesehen, der sich uns erst im folgenden Abschnitt ergeben wird, kommt zweierlei in Betracht. Erstens fällt für ihn die Notwendigkeit von einer „Auferstehung" der Gottlosen zu reden fort wegen seiner einheitlichen und klaren Anschauung vom Hades. Im A. T. findet sich bekanntlich keine einheitliche Vorstellung von letzterem. Auf der einen Seite erscheint der Zustand nach dem Tode als Schlaf (die Stellen bei Schwally, Das Leben nach dem Tode 94); auf der anderen Seite als ein bewufstes Fortleben, und zwar ursprünglich als ein blofses Abbild der irdischen Verhältnisse, der König bleibt König, der Prophet Prophet, später, seit dem Buch Henoch, tritt statt dessen schon in der Scheol die Vergeltung ein. Wenn nun behufs des Gerichts eine Auferweckung für nötig gehalten wird, so ist das nur eine Nachwirkung der Vorstellung vom Todesschlaf, welche innerlich im Widerspruch steht gegen die Annahme einer Fortdauer des bewufsten Lebens in Seligkeit oder Qual. Denn die letzteren erscheinen im palästinensischen Judentum stets als leibliche Qualen, setzen also ein wie auch immer gedachtes Leben des Leibes voraus. Diese Unklarheit fällt bei Jesu fort. Wie das Gleichnis vom reichen Mann zeigt, ist ihm der Hades Stätte völlig bewufsten Lebens.

Also fiel für ihn consequenterweise die Notwendigkeit fort, behufs des Gerichts die Todten „erwecken", „auferstehen" zu lassen. Einer Neubelebung oder auch nur einer Bekleidung mit einer Leiblichkeit bedarf es zu dem Ende nicht mehr. Ebendamit hängt nun, und das ist der zweite hier in Betracht kommende Punkt, eine Umgestaltung des Begriffs der *ἀνάστασις* zusammen, durch welche seine Auffassung sich von der des gesamten Judentums unterscheidet. Für die Juden, mochten sie eine partielle oder universale Auferstehung lehren, handelte es sich dabei immer um eine Restitution des irdischen Leibes. Bar. 50. 2: restituet terra tunc mortuos, quos recipit nunc, ut custodiat eos, nihil inmutans in figura eorum, sed sicut recepit, ita restituet eos, et sicut tradidi eos ei, ita etiam sistet eos. Allerdings wird dann nach dem Gericht eine Veränderung mit den Gestalten vorgehen: aspectus eorum, qui nunc impie agunt, peior fiet quam est, .. et convertetur figura faciei eorum [sc. iustorum] in lucem decoris eorum 51. 1 ff. Aber bei alledem sind die Körper der Auferstandenen irdisch geartete Körper und ihr Leben ist ein nur von allen Mühsalen und Leiden befreites irdisches Leben. Da liegt der grofse Unterschied in der Auffassung Jesu. *Ἰσάγγελοί εἰσιν καὶ υἱοί εἰσιν θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες.* Mit dem ersten Wort soll nicht nur die Veränderung der Gestalt, auch nicht nur das Aufhören der ehelichen Geschlechtsgemeinschaft ausgesagt werden, obwohl von letzterer ja zunächst die Rede ist. Denn dann würde schwerlich hinzugesetzt sein *υἱοὶ θεοῦ εἰσιν.* Sondern beide Ausdrücke zusammen sollen die überweltliche Art des Lebens im Gottesreich betonen: sie sind so, wie man die Engel und Gott, also die Bewohner einer anderen Welt zu denken hat; darum passen die Verhältnisse des irdischen Lebens nicht mehr auf die Vollendeten und die aus ihnen resultierenden Schwierigkeiten, welche die Sadducäer in ihrer Geschichte geltend gemacht haben, sind nicht vorhanden. Es ist ein ganz neues Leben: *υἱοὶ ἀναστάσεώς εἰσιν.* Dieser ganze mit *γάρ* angeschlossene Satz ist der allgemeine Unterbau, aus dem das Vorige als Consequenz sich ergiebt. Die auf Vermehrung der irdischen Menschheit abgezweckte Ehe wie der ihre Verminderung bewirkende Tod, beides existiert nicht für ein Leben, das an dem der Himmelsbewohner seine Analogie hat. Nicht nur die Andersartigkeit der Leiblichkeit soll also bewiesen werden, — dazu würde ja das *υἱοὶ θεοῦ* nicht passen, da Gott überhaupt keine Leiblichkeit besitzt, — sondern die Andersartigkeit des gesamten Lebens, welche das Aufhören von Ehe und Tod involviert. Der Gedanke an den Leib tritt ganz in den Hintergrund, wie namentlich auch aus der Schriftstelle Ex. 3. 6 folgt, denn in ihr ist ja gar nicht von dem leiblichen Leben der Patriarchen, sondern im allgemeinen von ihrem Leben die Rede. *Ἀνάστασις* ist im Munde Jesu also nach der einen Seite ein engerer, nach der anderen ein weiterer Begriff als bei den Juden. Ein engerer, denn es bezieht sich nur auf die Frommen: das überweltliche Leben, das ihm allein so heifst, können natürlich nur diese geniefsen; Engelgleichheit und Gottgleichheit sind Merkmale, die den Begriff auf diese beschränken. Und ein weiterer Begriff, sofern er sich auf eine Erneuerung nicht nur der Leiblichkeit, sondern des ganzen Lebensinhaltes bezieht. Er ist gleichbedeutend mit *παλιγγενεσία* Mt. 19. 28: *τῆς ἀναστάσεως υἱοί εἰσιν,* ihr gesamtes Dasein hat einen neuen Anfang. So ergiebt sich, wie *ἀνάστασις* Lc. 20. 35 synonym stehen kann mit *αἰὼν ἐκεῖνος.* „Jener" Aeon ist Jesu nicht blofse Zeitbezeichnung, denn dann könnten nicht nur Einige desselben „gewürdigt" werden, sondern es müfsten alle daran teilnehmen, und er ist Bezeichnung für einen andersartigen Aeon, für das vollendete Gottesreich; ebenso ist *ἀνάστασις* nicht irgend eine Auferstehung, sondern der Anfang eines überweltlichen Lebensstandes, dem Sinne

nach gleich mit einer Neugeburt. Im Tode fällt der irdische Mensch dahin, und in der *ἀνάστασις τῶν δικαίων* ersteht ein himmlisch gearteter Mensch. Darum kann Jesus nicht von der *ἀνάστασις* der Gottlosen reden, denn diese bleiben im Tode, dem sie von jeher angehört haben, und der in dem, was wir gewöhnlich sterben nennen, sein Werk nur vollendet. Darum aber hebt er die Auferstehung des Leibes nicht besonders hervor, denn die Hauptsache ist die himmlische Artung des gesamten Lebens, wovon der neue Leib nur ein einzelnes Stück ist. Auch hier zeigt sich also, wie der Begriff der *ζωή* in seinem Vollgehalt, — das überweltliche, göttliche Leben —, Jesu das Centrum ist, das er immer ins Auge faſst. Wer das hat, hat alles und es lohnt sich nicht, die peripherischen Merkmale hervorzuheben. Daher finden wir bei ihm keine Antwort auf alle Fragen, welche sonst bei der „Auferstehung" behandelt werden. Wann diese *ἀνάστασις* eintreten wird, wie sich der Leib der Vollendung zu dem jetzigen, wie zu dem Zustand im Hades verhalten wird, geschweige wie er aussehen wird: das alles sind Fragen, die für ihn gar nicht existieren. Er glaubt an die „Kraft Gottes" (Mc. 12. 24), welche die *ζωή* nach allen Richtungen herstellen kann, und er hat genug daran, daſs diese *ζωή* eine himmlische, den Engeln und Gott selbst analoge sein wird. Daſs er von der neuen Leiblichkeit selten redet, ist nicht ein Minus, sondern ein Plus in seiner Lehre, die Consequenz von der ungleich höheren Fassung des Begriffes *ζωή* und der höheren Wertung von dem eigentlichen Gehalt dieses Lebens im Verhältnis zu der Form, in der es sich ausprägen wird.

6. Mit diesem Resultat scheint nun nicht zu stimmen, daſs doch in einer Reihe von Stellen der Herr das Leben der Vollendung als dem irdischen analog zu denken scheint. Es sind die Stellen, auf welche sich einerseits diejenigen berufen, welche ihm die einfache Herübernahme jüdischer Vorstellungen beimessen, andrerseits diejenigen, welche einen sogenannten biblischen Realismus vertreten. Hierher gehören zuvörderst die Worte, die von einem Essen und Trinken im vollendeten Gottesreich reden. Die Möglichkeit einer rein bildlichen Auffassung dieser Stellen wird zunächst durch einen analogen Fall gewährleistet. Jesus gebraucht bekanntlich oft genug das Bild der Hochzeit und des Hochzeitmahles vom vollendeten Gottesreich, obwohl er ausdrücklich lehrt, daſs keine Ehe dort sein werde: warum sollte er nicht auch das Bild des Essens und Trinkens gebraucht haben, ohne damit sagen zu wollen, daſs die Menschen dann solche Speisen wie jetzt genieſsen würden? Die Bildlichkeit der betreffenden Ausdrücke liegt ferner um so näher, als das Essen und Trinken schon im A. T. an unzähligen Stellen der metaphorische Ausdruck für den Genuſs der Heilsgüter ist und speziell das gemeinsame Essen und Trinken Ausdruck für die innigste und umfassendste Gemeinschaft, ja auch in den Worten Jesu selbst dieser metaphorische Ausdruck unleugbar vorliegt. Denn wenn Lc. 13. 26 er die Unseligen sagen läſst *ἐφάγομεν ἐνώπιόν σου καὶ ἐπίομεν*, so soll das doch heiſsen, sie hätten in der vertrautesten Gemeinschaft mit ihm gestanden, genau so, wie wenn die Pharisäer ihm das Essen und Trinken mit den Zöllnern nachsagen, um die vertrauteste Gemeinschaft mit ihnen ihm vorzuwerfen. Endlich würde Jesus mit der unbildlich verstandenen Aussage über das Essen und Trinken der Vollendeten selbst unter dem Niveau der jüdischen Apokalyptik bleiben. Denn neben solchen Stellen, welche von der Fruchtbarkeit der Erde im Vollendungszustande und dem sinnlichen Genuſs reden, finden wir Hen. 15. 11 den Satz: sie werden keinerlei Speise zu sich nehmen noch dürsten. Aber die Bildlichkeit der Worte Jesu erweist sich auch direct an ihrem Inhalt im einzelnen. Wenn Lc. 16. 23 Lazarus im Schoſse Abrahams liegt, so ist das unzweifel-

haft ein Bild, denn es wäre absurd zu denken, Abraham nähme buchstäblich die Frommen wie kleine Kinder auf den Schofs.. Natürlich ist damit nur die liebevollste und innigste Gemeinschaft angedeutet, welche der verachtete Bettler mit dem höchsten Genossen des Gottesreiches hat. Wie kommt man denn dazu das ἀνακλίνεσθαι mit den Patriarchen Mt. 8. 11, Lc. 13. 28 anders zu denken? Will man wirklich Tische und Polster im Himmelreich annehmen? Natürlich ist auch hier nur gemeint, dafs die Seligen, speziell die Heiden, an der Seligkeit der verehrtesten Namen teilnehmen werden, und das ist durch das Bild der Tischgemeinschaft ausgedrückt. Wenn aber hier, so wird es nicht anders stehen, wo Jesus die Tischgemeinschaft der Seinen mit ihm selbst erwähnt Lc. 22. 30 und 22. 16, Mt. 26. 29, Mc. 14. 25. An der ersteren Stelle beweist schon die Nennung der τράπεζα, an der Jesus mit den Seinen sitzen werde, die Bildlichkeit. Der Gedanke ist der doppelte: mit dem Herrn stehen die Apostel in der innigsten Gemeinschaft und zu den Genossen des Gottesreiches — den zwölf Stämmen — nehmen sie eine leitende Stellung ein (κρίνειν). Die zweite Stelle ist es, an welche sich die sogenannte realistische, in Wahrheit materialistische Deutung am meisten anklammert. Danach verheifse ja Jesus ausdrücklich, von dem Gewächs des Weinstocks wieder mit den Seinen trinken zu wollen und zwar werde er es καινόν trinken, also verklärten Wein. Aber schon die Fassung der Worte bei Lc. spricht gegen diese Deutung: 22. 15 f. Danach ist der Gedanke, die Mahlzeit, welche Jesus jetzt mit den Jüngern begeht — nach Lc. ist es ein Passah —, werde „erfüllt" werden im Reiche Gottes. Sie ist also als ein Typus gedacht. Meint man nun wirklich, Jesus habe auch im Himmelreich Lämmer existieren und schlachten gesehen? Will man aber nicht so weit gehen und sagen, es handle sich zwar um gemeinsames Essen, aber in höherer Art, so hat man damit die buchstäbliche Deutung aufgegeben und hat kein Recht mehr sich zu wehren, wenn ein Anderer das Ganze als bildlichen Ausdruck ansieht und nur den Gedanken findet, dafs die Gemeinschaft, welche bis dahin in irdischer Weise zwischen Jesu und den Seinen stattgefunden hatte, in unendlich höherer Weise im vollendeten Gottesreich sich erneuern werde. Es kann doch kein Zweifel sein: wenn jemand auch auf diesem Punkt in der Art jener Sadducäer-Geschichte die absurden Consequenzen aus dem Essen und Trinken gezogen hätte und gefragt, ob denn auch im Gottesreich Teller und Becher, Köche und Weinbauern existieren würden, so hätte Jesus geantwortet: πολὺ πλανᾶσθε· ἰσάγγελοί εἰσιν καὶ υἱοὶ θεοῦ. Nicht irdische, sondern überweltliche Güter werden in den Farben dieser Welt beschrieben: an ihnen werden die Seinen mit ihm selbst und mit den Trägern des Gottesreiches teilnehmen, — das und nichts anderes ist der Gedanke Jesu. Die Frage, ob irgendwie ein wirkliches Essen und Trinken stattfinden werde, hat er damit weder bejaht noch verneint: sie ist für ihn überhaupt nicht vorhanden gewesen, weil er es nur mit dem eigentlich religiösen Inhalt, aber nicht mit den Lebensformen im Gottesreich zu thun hat.

Das Schweigen Jesu über die Lebensformen im vollendeten Gottesreich geht aber noch weiter: es bezieht sich auch auf die Localität. Scheinbar freilich haben wir Aussagen darüber, aber widersprechende. Von der einen Seite scheint der Himmel als Stätte des Ewigkeitslebens gedacht zu sein: die Frommen sollen sich Schätze im Himmel erwerben Mt. 6. 20. 19. 21; Lc. 10. 20 sich freuen, dafs ihre Namen im Himmel angeschrieben sind; Mt. 22. 30 sind sie ὡς ἄγγελοι θεοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ; es fehlt ferner in den Reden Jesu jeder bestimmte Hinweis auf eine „neue" Erde, denn die Erwähnung der παλιγγενεσία Mt. 19. 28 ist viel zu allgemein, um als Stütze dieses

Gedankens dienen zu können, und der neue Wein ist, wie wir sahen, nur bildlich gemeint. Von der anderen Seite wird aber gesagt, dafs die Sanftmütigen *τὴν γῆν κληρονομήσουσιν* Mt. 5. 4; der Herr kommt vom Himmel herab, um das Gottesreich zu vollenden, und von einer Entrückung der Frommen, die dann leben, in den Himmel ist nicht die Rede. Näher betrachtet sind aber beide Reihen von Stellen nicht geeignet, eine sichere Antwort auf die Frage nach dem Wo des Gottesreiches zu begründen. Wenn die Frommen sich Schätze sammeln sollen, so ist die Anschauung doch jedenfalls eine bildliche. Jesus will den Gegensatz aufstellen zwischen einem Reichtum, der innerweltlicher Art ist, und einem solchen, der überweltlicher Art, im Gottesreich verwendbar ist. Gott wird die guten Werke dem Frommen anrechnen und als ein Capital ihm aufbewahren, von dem er zehren kann, das ihm zu gute kommen wird. Aber ob er im Himmel oder auf Erden in dessen Genufs treten wird, ist damit nicht gesagt. Ebensowenig mit dem Wort von den im Himmel angeschriebenen Namen, denn damit ist doch nichts gemeint, als dafs die Betreffenden von Gott als Bürger seines Reiches angesehen werden, dem sie angehören, sie mögen sein, wo sie wollen. Endlich Mt. 22. 30 halte ich die Verbindung des *ἐν τῷ οὐρανῷ* mit dem Prädicat überhaupt für unrichtig; es mufs zu *ἄγγελοι* gezogen werden. Grammatisch möglich ist diese Verbindung, denn da *ἄγγελοι* ohne Artikel steht, braucht auch die nähere Bestimmung keinen Artikel zu haben, und nötig ist sie, weil es sich ja im Zusammenhang nicht um die Frage handelt, wo, sondern um die Art, wie die Auferstandenen sind. Ihr Leben ist analog dem der im Himmel wohnenden Engel, der Zusatz soll also die überweltliche Beschaffenheit, die den Engeln, also auch den Vollendeten eignet, angeben. Keine der betrachteten Stellen spricht also von dem Aufenthaltsort der letzteren, sondern überall ist nur ihre Zugehörigkeit zu dem überweltlichen Gottesreich, dem Himmelreich, die Rede. Aber ebensowenig beweist Mt. 5. 4, dafs Jesus die Erde als Wohnort der Seligen denkt. Denn „das Land ererben" ist ja im A. T. Ausdruck für die Zugehörigkeit zum Gottesvolk, und „als Symbol für die Summe des göttlichen Segens und messianischen Glückes war die Phrase bereits auf die einzelnen Frommen in Stellen wie Ps. 25. 13. 37. 9 übertragen" (Holtzmann). Grade in so zugespitzten gnomischen Sätzen, wie die Makarismen sind, ist es ein methodischer Fehler, die Ausdrücke zu pressen und buchstäblich zu fassen. Der gesamten Art Jesu entspricht weit mehr, dafs er den aus dem A. T. genommenen Ausdruck nur als Emblem für etwas Geistiges gebraucht. Nun ist ja gewifs, dafs, wenn Jesus die Frage sich gestellt hätte, wo die Vollendeten zu denken seien, er sich entschieden haben müfste, ob auf der — erneuten — Erde oder nicht. Aber die Sache ist auch hier die, dafs er sich jene Frage eben nicht gestellt hat, und auch da, wo scheinbar ein Wo angegeben wird, in der That nur ausgesagt wird, dafs die Jünger an dem Gottesreich teilnehmen würden, das als überweltlich durch den Ausdruck Himmel bezeichnet wird. Alle scheinbaren Details sind nur die plastischen Ausdrucksformen für diesen einen ihm allein wichtigen Gedanken. Ein Zustand der Herrlichkeit ist es, um den es sich handelt: Mt. 13. 43 „die Gerechten werden leuchten wie die Sonne", womit wiederum nicht gemeint ist, ihre Leiber würden aus Lichtmaterie bestehen und darum strahlen, — ein Gedanke, der nicht nur hier fern liegt, sondern überall, wo man ihn zu finden beliebt, m. E. eingetragen wird, — sondern nur in bildlicher Form die Herrlichkeit, die den Vollendeten eignet, mit dem Strahlendsten verglichen wird, was diese Welt bietet. Das Wie dieser Herrlichkeit bleibt ein für allemal unerörtert.

7. Es giebt aber noch eine Bestätigung unseres Resultates, das sind die Aussagen Jesu über den Zustand der Verlorenen. Auch hier scheint auf den ersten Blick eine ausgiebige Detailschilderung vorhanden zu sein, die aber bei näherer Betrachtung sich auch nur als die plastische Darstellungsform für den einen Gedanken der Unseligkeit erweist. Formell bewegt sich Jesus auch hier in den damals üblichen Ausdrucksweisen. So schon in dem Namen der Gehenna, wobei zu bemerken ist, dafs derselbe fast ganz auf das judenchristliche erste Evangelium beschränkt ist, in den für Heidenchristen berechneten beiden anderen Synoptikern nur an je einer Stelle vorkommt: Mc. 8 43 ff. in dem refrainartig wiederholten dreimaligen Satz, wobei charakteristisch ist, dafs der Ausdruck *γέεννα* das erste Mal erklärt wird durch den Zusatz *τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον*, und Lc. 12. 5. An den ursprünglichen Sinn des Wortes erinnert noch die constante Wendung *βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν*, wofür Mc. 9. 44 *ἀπελθεῖν* steht, offenbar herübergenommen von dem antithetischen Ausdruck *εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*. Aber so wenig wie bei dem Gottesreich spielt die Frage nach dem Wo irgend eine Rolle. Die Vorstellung, dafs die Hölle auf der Erde ist (z. B. Hen. 14. 5), findet sich nie; aber auch die verbreitete, dafs sie als ein tiefer Abgrund unter der Erde sei, kommt zwar im Munde des Dämonischen Lc. 8. 31, aber nicht in dem Jesu selbst vor. In der Form eines Ortes fafst er nur den Zustand der Unseligkeit ins Auge. Die Unseligkeit wird nach zwei Seiten beschrieben, mehr nach der objectiven und mehr nach der subjectiven Seite. Nach ersterer finden wir die Bezeichnung als *τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον*. Es ist also der Zustand aufserhalb des Gottesreiches gemeint, und da dieses die Stätte des Lichts ist, so ist jene als Finsternis gedacht. Wenn die ursprüngliche Heimat des Ausdrucks das Gleichnis vom Hochzeitsmahl ist, Mt. 22. 13, so ist die Bildlichkeit desselben von selbst klar. Aber auch davon abgesehen ergiebt sie sich daraus, dafs Jesus die lichtbestrahlte Helligkeit im buchstäblichen Sinne nicht als das Grundgut des Gottesreiches angesehen, sondern sie nach bekanntem alttestamentlichen Sprachgebrauch nur als Symbol des Heils in Betracht gezogen haben kann, also auch den Gegensatz der Finsternis nur als Bild der Heillosigkeit verstanden haben wird. Ist demnach der Ausdruck *σκότος ἐξώτερον* wesentlich negativer Art, einen Mangel bezeichnend, so ist der Zustand nach seiner positiven Seite geschildert als eine durch Feuer verursachte Qual: *γέεννα τοῦ πυρός* Mt. 5. 22. 18. 9, *κάμινος τοῦ πυρός* Mt. 13. 42. 50, und zwar ist diefs Feuer unauslöschlich Mc. 9. 43 ff. und ewig Mt. 18. 8. 25. 41. Parallel damit ist bei Mc. die Erwähnung des Wurms, der nicht stirbt. Beide Bilder stammen aus Jes. 66. 24 und sind den Leichen entnommen, die im Thal Hinnom lagen. Ursprünglich wurden dort Kinder verbrannt, daher das eine Bild, später auch Leichname von Verbrechern und Aas dahin gebracht (Gesenius und Smend z. St.), daher das andere. Schon die Nebeneinanderstellung der beiden Bilder, um das Geschick der Verdammten zu bezeichnen, zeigt, dafs damit nur in doppeltem Bilde der Procefs der *ἀπώλεια* geschildert werden soll: Feuer und Würmer fressen sie. Wie die Seligen unaufhörliches Leben geniefsen, so ist das Dasein der Unseligen ein unaufhörliches *ἀπολλύναι* in der furchtbarsten Form. Die Frage, ob die Verdammten leiblos zu denken sind oder nicht, darf auch hier so wenig gestellt werden, wie die analoge bei den Seligen. Die Vorstellung führt auf leibliche Qual, aber es wird auf diese Seite gar nicht reflectiert, sondern der Gedanke ist nur der eines ewigen Sterbens, einer fortdauernden Privation des Lebens, während die Seligen an dem Leben im Vollsinn Anteil haben. Nach der subjectiven Seite ist der Zustand in der Hölle *ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων*. Es ist der Zustand, wo die beiden

Affecte der Trauer und der Wut ihre eigentliche Heimat haben, sich nach ihrem ganzen Umfang effectuieren (die Artikel). So sehen wir, wie auch hier der Gedankengehalt der Worte Jesu sich auf das Einfachste und Centralste beschränkt: dort überweltliches Leben, hier qualvolles Verderben. Alles Andere ist nur Illustration dieses Grundgedankens.

8. Nur in einem Punkt geht Jesus über dieſs Allgemeinste hinaus: er lehrt, daſs auch im vollendeten Gottesreich Unterschiede stattfinden werden. Wie es Stufen der Verdammnis giebt, — den Sodomiten und Sidoniern wird es besser ergehen als den ungläubigen und verstockten Zeitgenossen Jesu Mt. 10.15. 11.22.24, — so giebt es auch Verschiedenheiten im Himmelreich. Das lehren die Gleichnisse von den anvertrauten Talenten Mt. 25.14 ff., Lc. 19.12 ff. und der Spruch von den ungehorsamen Knechten, die mehr oder weniger hart bestraft werden, je nachdem sie ihres Herrn Willen kennen oder nicht Lc. 12.43 f. Je nachdem jemand mehr oder weniger geleistet und seine Gaben benutzt hat, wird auch seine Stellung im vollendeten Gottesreich verschieden sein. Dahin gehört auch das Wort an die Apostel, daſs sie auf Thronen sitzen und die Stämme Israels richten sollten Lc. 22.30, Mt. 19.28, wie denn auch den Zebedaiden Jesus nicht ableugnet, daſs es Ehrenplätze in seinem Reich gäbe, sondern nur, daſs er darüber verfügen könne Mt. 20.23. Aber die Stelle Lc. 22.30 will richtig verstanden sein. Allerdings ist von einer Teilnahme an Christi königlicher Stellung die Rede, aber nicht in dem Hauptsatz, sondern nur in dem sachlich von *ἵνα* abhängigen Schluſssatz *καθήσεσθε ἐπὶ θρόνων κτλ.* Denn nach Bleeks und Hofmanns richtiger Bemerkung ist der Hauptsatz nicht zu construieren *ἐγὼ διατίθεμαι ὑμῖν βασιλείαν,* sondern *βασιλείαν* gehört nur zu dem Nebensatz *καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ* und das *διατίθεμαι* hat seinen Inhalt in den folgenden beiden Sätzen mit *ἵνα*. Andernfalls würde nämlich der inconcinne Gedanke entstehen, daſs Jesus seinen Jüngern Königsherrschaft verleihe, damit sie in seiner Königsherrschaft mit ihm äſsen. Die gemeinsame Mahlzeit aber ist doch kein Ausfluſs der königlichen Herrschaft und kein Zeichen derselben. Vielmehr ist der Gedanke, daſs Christus, weil er Königsherrschaft bekommen hat, in der Lage ist, seinen Jüngern Gaben mitzuteilen, und zwar Teilnahme an den Gütern, die er hat, und an der Thätigkeit, die er übt. Diese Thätigkeit ist die regimentliche, welche beschrieben wird als ein richtendes Thronen. Das Richten aber ist nicht von dem Weltgericht im engeren Sinne gemeint, sondern nach alttestamentlichem Sprachgebrauch (Jud. 12.7 ff. u. ö., namentlich Sap. 3.8 *κρινοῦσιν ἔθνη καὶ κρατήσουσι λαῶν,* 1.1. 12.18) zusammenfassender Ausdruck für herrschendes Walten. Den Jüngern wird also eine leitende Stellung zugewiesen, wie der Satrap sie unter dem Groſskönig hat, und der Gedanke ist derselbe, wie wenn im Gleichnis den treuen Knechten die Herrschaft über zehn oder fünf Städte gegeben wird. Als Object der Herrschaft erscheinen hier die zwölf Stämme Israels. Daraus hat man nun gefolgert, daſs Jesus sein Reich doch als ein irdisch geartetes, als Abbild und Vollendung des jüdischen Reiches gedacht habe. Aber diese Auffassung ist nach allen Seiten unwahrscheinlich. Die erste Hälfte des in Rede stehenden Satzes, das Sitzen der Jünger an dem Tische Christi, muſs entschieden bildlich gefaſst werden, denn es steht im Widerspruch gegen die gesamte Höhenlage der Verkündigung Jesu, daſs er Essen und Trinken als hervorragendes Gut des Gottesreiches angesehen haben sollte. Haben wir darin aber nur den Gedanken zu erkennen, daſs eine solche Gemeinschaft der himmlischen Güter stattfinden werde, wie die gemeinsame Mahlzeit hier auf Erden Träger und Ausdruck der irdischen Gemeinschaft ist, so wäre es ein hermeneutischer Fehler, den parallelen zweiten Satz buchstäblich aufzufassen.

Das Richten wird also dahin zu verstehen sein, dafs den Aposteln eine der überweltlichen Natur des Gottesreiches entsprechende leitende Stellung zugesprochen wird, wie sie innerweltlich die höchsten Beamten eines Königs haben, durch die er sein Regiment führt. Aber ebensowenig darf aus der Erwähnung der zwölf Stämme geschlossen werden, dafs Jesus im vollendeten Gottesreich das nationale Judentum als solches als fortbestehend angesehen hat. Zunächst darf keinesfalls der Gedanke eingetragen werden, dafs jeder der zwölf Apostel einen Stamm Israels zu verwalten haben werde. Denn wenn Lucas uns die ursprüngliche Veranlassung des Wortes erhalten hat, und das wird der Fall sein, so wufste Jesus schon seinen Verräter und konnte also die Zwölfzahl der Jünger nicht im Ernst zum Gegenstand seiner Verheifsung machen. Aber selbst wenn das Wort ursprünglich einem anderen Zusammenhange angehört hätte, so zeigt sein ganzer Inhalt, dafs er doch jedenfalls den letzten Tagen Jesu entstammen müfste, und dann gilt dasselbe. Also von einer mechanischen Verteilung der zwölf Stämme an die Jünger kann in keinem Fall die Rede sein; der Ausdruck ist nur die solenne Umschreibung für das Gottesvolk in seinem ganzen Umfang. Aber ferner ist unter Israel hier eben nur das Gottesvolk gedacht, dem das Gottesreich verheifsen ist, nicht aber ist damit der Kreis der Angehörigen des Gottesreiches auf die Nachkommen Abrahams beschränkt, und nicht ist das Reich als ein irdisch-politisches gedacht. Denn darüber kann kein Zweifel sein, dafs Jesus auch Heiden als zum Gottesreich gehörig gedacht hat, Mt. 8. 11, und zwar als in demselben vollberechtigt. Es liegt auch ganz fern, ihn dahin zu verstehen, dafs die Apostel die zum Gottesreich gehörigen Juden leiten würden, die Heiden würden Anderen unterstehen. Es giebt keine einzige Stelle, in der er das Gottesreich als ein zweigeteiltes auffafste. Aber auch das wäre falsch, ihm die geistige Wendung des Begriffes Israel oder Abrahamssohn zuzuschreiben, die wir bei Paulus finden. Bei diesem ist eine vollbewufste Übertragung dieses Ausdrucks auf das geistige Gebiet; bei dem Herrn dagegen nur eine ausschliefsliche Betonung des religiösen Sinnes des Wortes, ohne dafs die Frage, wie sich das religiöse Israel zu dem nationalen verhält, überhaupt in Betracht gezogen wird. Ob das nationale Judentum mit dem Gottesvolk sich decken wird oder Heiden hinzutreten oder gar das historische Judentum ausgeschlossen sei, das alles wird hier gar nicht berührt, sondern der Ausdruck ist genau nach Analogie der Gesamtstellung Jesu zum A. T. zu verstehen: er übernimmt formell die Vorstellung, aber so dafs ihm nur der eigentlich religiöse Gehalt in Betracht kommt, alle anderen Merkmale ignoriert werden. Man würde in diese Eigenart der Worte Jesu viel leichter sich finden, wenn man ihn nicht als einen systematischen Theologen dächte, der aus einem wohltemperierten System heraus redete und alle einzelnen Sätze stets nur im Hinblick auf alle anderen ausspricht. In der That aber zeigt ja jeder Blick auf die Reden Jesu, dafs er immer nur einen einzigen Gesichtspunkt ins Auge fafst und denselben mit rücksichtsloser Consequenz zur Geltung bringt, es aber nicht für seine Aufgabe hält, die verschiedenen Gesichtspunkte auszugleichen und alle Posten so zu sagen auf einen Generalnenner zu bringen. Unzweifelhaft rechnet Jesus mit dem Hinzutritt von Heiden, unzweifelhaft fafst er die Verwerfung der damaligen Gestalt des Judentums ins Auge. Aber er redet von jenem und dieser nur data occasione, und die Frage, wie nun im vollendeten Gottesreich diese beiden Factoren sich zu einander verhalten werden, bleibt ganz unberücksichtigt. Wer innerlich zum Gottesreich gehört, wird in demselben Platz finden, wer nicht dafür geeignet ist, nicht; aber ob das jüdische Volk nach seiner Majorität dazu gehören werde, ob es als solches eine Rolle spielen

wird, das bleibt ganz unverbürgt. Solche Fragen dürfen überhaupt nicht aufgeworfen, geschweige aus dem Buchstaben dessen, was er sagt, wie hier aus dem Ausdruck der „zwölf Stämme“ beantwortet werden. Eine leitende Stellung über dem Gottesvolk verheifst er den Aposteln, aber ohne sagen zu wollen, wie diefs Gottesvolk der Vollendung sich zu dem historischen verhalten werde. Die „zwölf Stämme“ sind ebensowenig geeignet darüber Auskunft zu geben, wie man aus Mt. 5. 22 schliefsen darf, Jesus wolle äufserlich den Zürnenden dem Localgericht und den Racka sagenden dem Synedrium überwiesen haben. Nicht anders steht es mit Mt. 23. 39. Wenn Jesus dort den Juden sagt, sie würden ihn nicht sehen, bis sie in ihm den gottgesandten König erkennen würden, so will er nicht wahrsagen, dafs für die damaligen Zuhörer der Tag kommen werde, wo sie ihm zufallen würden, auch nicht, dafs das Judentum als Ganzes ihn dereinst begrüfsen werde, sondern er stellt die Bedingung auf, unter der es zu einem Verhältnis zwischen ihnen kommen kann: ob dieselbe sich erfüllen wird, bleibt dahingestellt. Nicht um ein historisches Ereignis, sondern um einen religiösen Grundsatz handelt es sich.

9. Überschauen wir nun alles, was Jesus von dem vollendeten Gottesreich sagt und nicht sagt, betont und zurückstellt, so ergiebt sich zweierlei. Erstens: es fehlt an jedem eigentlichen Unterricht über diesen Gegenstand. Gegenüber den grofsen Anstrengungen, welche die Phantasie des Judentums gemacht hat, um die Einzelheiten sich auszumalen, fehlt es hier an jeder Befriedigung der religiösen Neugierde. Das Wenige, was Jesus sagt, steht im unmittelbarsten Dienste des religiösen Lebens, ist paränetisch oder tröstlich. Es beschränkt sich im Grunde auf das eine: das Gottesreich ist vollendetes Leben und zwar überweltliches Leben. Die Ausgestaltung dieses Lebens brauchen wir nicht zu wissen und können wir nicht wissen, weil wir das Überweltliche uns doch nicht vorstellen können. Aber diese quantitative Zurückhaltung Jesu ist doch qualitativ ein ungemeiner Fortschritt. Denn nie vor ihm war das Überweltliche so rein und in so scharfer Unterscheidung von allem Innerweltlichen gedacht worden. Wirkliche Ewigkeitshoffnung giebt es erst seit Christo. Es ist ja richtig, dafs schon das Judentum das vollendete Gottesreich transcendent, supranatural zu fassen begonnen hatte. Aber diese Transcendenz ist eine andere als die Jesu. Es wird das Vollendungsleben in den Himmel als an einen anderen Ort verlegt, während es bei Jesu eine andere Art an sich hat. Das führt auf das Zweite. Was Jesus über das vollendete Gottesreich sagt, ist nichts als die Consequenz des religiösen Besitzes, dessen er sich in der Gegenwart teilhaft weifs. Gemeinschaft mit Gott, solch Leben, wie es Gott hat, ist das Höchste, was es giebt, über das hinaus es überhaupt nichts geben kann. Dieses Leben hat Jesus schon auf Erden nach seinem eigentlichen Wesen. Was er über die Vollendung sagt, — das ist von allerhöchster Bedeutung — ist nichts als Consequenz aus seinem gegenwärtigen Besitz: darin liegt die unbedingte Sicherheit, darin die rein religiöse und wirklich religiöse Art aller hierher gehörigen Aussagen.

2. Der Vollender des Gottesreiches.

1. Alles, was wir bisher über die Güter des vollendeten Gottesreiches erkannt haben, erwies sich als Consequenz des centralen religiösen Bewufstseins Jesu. Aber dasselbe kam dabei nur nach seiner einen Seite in Betracht, nämlich sofern Jesus den Inhalt desselben, seinen eignen religiösen Besitz, auf die Reichsgenossen übertragen konnte, also nach Seiten dessen, was ihm und ihnen gemeinsam sein soll. Nun aber hat sein religiöses Bewufstsein noch eine andere

Seite: er weifs sich in einem einzigartigen Verhältnis zu Gott und darum auch zum Reiche Gottes. Er hat nicht eine vorübergehende, sondern eine dauernde Mission. Diese erscheint als eine königliche, wie das schon durch die alttestamentliche Weissagung gegeben war, welche den Messias als König denkt. Zwar der Ausdruck *βασιλεύς* wird in den synoptischen Reden des Herrn kaum je auf ihn selber angewendet, und dann hat es damit besondere Bewandtnis. Ganz abzusehen ist von Mt. 22. 1–14, denn es ist unzweifelhaft, dafs unter dem Könige nicht Christus, sondern Gott selbst gemeint ist. Es bleibt nur die eine Stelle Mt. 25. 34, und da macht der articulierte Ausdruck *ὁ βασιλεύς* den Eindruck, als wenn wir in einer parabolischen Rede uns befänden. Aber sachlich kann kein Zweifel sein, dafs Jesus die Vorstellung des Königs auf sich bezogen hat. Denn wenn er von seinem Sitzen zur Rechten Gottes redet Mt. 26. 64, von seinem Sitzen auf dem Thron der Herrlichkeit Mt. 19. 28. 25. 31, wenn er die Jünger an seinem königlichen *κρίνειν* teilnehmen und an „seinem" Tische sitzen lassen will Lc. 22. 29 f., so beruht das alles auf jener Vorstellung, und dazu wird an letzterer Stelle direct gesagt, dafs der Vater ihm die *βασιλεία* vermacht habe, und Mt. 13. 41. 16. 28 „seine" *βασιλεία* erwähnt. Von einer Unterscheidung der Herrschaft Christi und der des Vaters kann ich nirgends, auch nicht Mt. 13. 41 eine Spur finden. Dafs in letzterer Stelle, wie J. Weifs meint, die Herrschaft Christi, wie es bei Paulus 1. Kor. 15. 24 der Fall ist, von der des Vaters abgelöst werden soll, scheint mir lediglich eingetragen. Die Vorstellung ist vielmehr dieselbe wie schon im A. T. Wie dort Gott seine Herrschaft durch den theokratischen König übt, so hier durch Christus; daher kann dieselbe abwechselnd und gleichmäfsig als Herrschaft des Einen und des Anderen bezeichnet werden. Von Wichtigkeit für das Verständnis dieser Christo unfraglich beigelegten Herrschaftstellung ist nun aber die Frage, ob dieselbe rein eschatologisch gedacht ist, d. h. ob Jesus dieselbe erst mit der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* beginnen sieht.

Was zunächst die Zeit seines Erdenlebens angeht, so ist der erste Eindruck, dafs er schon für diese sich die Herrschaft zuschreibt. Nicht allein sagt er von sich *πάντα μοι παρεδόθη* Mt. 11. 27, sondern schon dafs er sich die Messianität beilegt, scheint zu involvieren, dafs er seine königliche Stellung auf die Gegenwart bezieht. Denn Messias ist doch nur ein bildlicher Ausdruck für König. Aber bei näherer Betrachtung steht die Sache so einfach doch nicht. Zwar dafs Jesus sein Leben als ein *διακονῆσαι*, nicht als ein *διακονηθῆναι* betrachtet Mt. 20. 28, ist nicht ein Widerspruch gegen seine königliche Stellung, denn dieses Dienen könnte sehr wohl als die Form gefafst werden, in der er seine Herrschaft übt, wie ja auch ein irdischer König seine Herrschaft als einen Dienst auffassen kann, den er eben durch sie seinen Unterthanen leistet. Aber dennoch fehlte dem Herrn auf Erden jedenfalls die Herrschaftstellung. Der König, der seine Herrschaft als ein Dienen auffafst, dient in der Form des Herrschens, Jesus aber herrschte, sofern er überhaupt hätte von einem Herrschen reden können, in der Form des Dienens. Er war zum Herrscher bestimmt, aber er hatte noch nicht die Herrschaft. Dieſs drückt er selbst Lc. 22. 29 mit dem Satz aus, der Vater habe ihm die Herrschaft vermacht (*διέθετο*), was näher erklärt wird durch den parallelen Satz, er vermache seinen Aposteln den Anteil an seiner Herrschaft. Wie die letzteren die Ausübung dieser Herrschaft noch nicht erhalten, sondern nur die Anwartschaft darauf, so hat auch er die Herrschaft noch nicht actuell, aber er ist zum Herrscher bestimmt. In seiner Person ist der König des Gottesreiches gegeben, und man soll ihn als solchen erkennen und anerkennen, aber er hat den Thron noch nicht bestiegen. Was

ihm während seines irdischen Lebens fehlt, zeigt das grofse Messias-Bekenntnis vor dem Hohenpriester. Wenn dieser fragt, ob Jesus der Messias sein wolle, so hat er diesen Titel und den im Sinne des Judentums damit gleichbedeutenden des Sohnes Gottes natürlich nicht anders aufgefafst und auffassen können, wie es das Judentum gewohnt war. Er dachte an einen König nach Davids Art; sein Reich sollte zwar ein Gottesreich sein, aber doch ein Reich in denselben Formen wie jedes irdische Reich. In diesem Sinne konnte Jesus die Frage unmöglich einfach bejahen. Das wäre geradezu eine Verleugnung des wesentlichen Gehalts seiner Person und seiner Aufgabe gewesen. Ein so gedachtes Reich sollte das seine eben nicht sein. Aber ebensowenig konnte er die Frage verneinen, denn er wufste sich ja in der That als den, der die Weissagung und Hoffnung seines Volkes erfüllen sollte, nur in ungleich höherer und tieferer Weise, als dasselbe es meinte und verstand. So blieb ihm nur übrig die Frage zwar zu bejahen, aber dieses Ja näher zu bestimmen, indem er die Art seines Königtums feststellte. Das thut er durch den Zusatz, den er macht, der in Anlehnung an zwei alttestamentliche Stellen den Begriff des messianischen Königs näher erläutert. Bei Marcus und Matthäus sind diese beiden Stellen ausdrücklich auseinander gehalten: ihr werdet sitzen sehen des Menschen Sohn zur Rechten der Kraft und kommen in den Wolken des Himmels: der erste Satzteil aus Ps. 110. 1, der zweite aus Dan. 7. 13. Aber auch bei der einfacheren, m. E. ungenaueren Fassung des Lucas *ἀπὸ τοῦ νῦν ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ* liegt die Erinnerung an beide Stellen zu Grunde, indem der Ausdruck Menschensohn auf Daniel hinweist. Die Worte enthalten zweierlei. Einerseits sollen sie den Beweis für die Wahrheit des Bekenntnisses Christi liefern: sie werden sein Königtum mit eigenen Augen sehen können. Andrerseits aber enthalten sie die nähere Bestimmtheit desselben. Er wird sitzen zur Rechten Gottes. Schon in Ps. 110 ist dieser Ausdruck nicht local gemeint. Denn nach V. 2 herrscht ja der angeredete König in Zion, und es sind irdische Feinde, welche Gott in seinem Interesse überwindet; in V. 7 ist ganz klar, dafs der in V. 1 genannte König auf der Erde gedacht ist. Demnach soll das Sitzen zur Rechten Gottes nur in metaphorischem Ausdruck den Anteil an der göttlichen Herrschaft bezeichnen: die Herrschaft des Königs ist im Grunde Gottes eigene Herrschaft. So weit stimmt der Gedanke Jesu mit dem des A. T. Aber der Zusammenhang zeigt, dafs er das Sitzen zur Rechten Gottes als ein Thronen im Himmel fafst. Die Erde wollen ihm die Hohenpriester verschliefsen; sein Tod soll ihrer Meinung nach seinen Ansprüchen ein Ende machen. Umgekehrt aber werden sie ihm gerade so zu seinem Thron verhelfen. Damit ist seine Herrschaft im Gegensatz zu dem jüdischen Messiasgedanken als eine himmlische bestimmt. Aber wohl verstanden: nicht den Ort, sondern die Art seiner Herrschaft will Jesus damit angeben. Denn wenn das Sitzen gewifs bildlich ist und die Rechte Gottes gleichfalls, so wäre doch ganz wunderlich, wenn man darin den Gedanken finden wollte, er sei König anderswo, habe aber mit der Erde nichts zu thun. Vielmehr ist die Kategorie des Raumes nur die Form für den Gedanken des überweltlichen Königtums. Das ist aber nicht nur für das religiöse Bewufstsein Jesu selbstverständlich, es läfst sich exegetisch stringent beweisen. Jesus sagt, die Fragenden würden ihn zur Rechten Gottes sehen. An ein leibliches Sehen kann nicht gedacht werden, denn weder die Synedristen noch sonst ein Jude hat ihn als den Erhöheten leiblich gesehen. Es kann auch nicht gemeint sein, bei der Parusie würden sie ihn sehen, denn bei dieser erscheint niemals Jesus als der im Himmel Sitzende, sondern als der auf die Erde

Kommende. Das Sehen kann also nur von einem geistigen Innewerden, einem Erfahren gemeint sein: sie werden sein himmlisches Königtum zu erfahren bekommen. Das ist nur möglich, wenn er sich als den Himmlischen offenbart, und das geschieht, indem er in des Himmels Wolken kommt. Der Ton liegt auf den Wolken des Himmels. In Dan. 7. 13 kommt des Menschen Sohn auf den Wolken zu dem Hochbetagten. Die ganze Scene ist im Himmel, darum steht der Menschensohn auf den Wolken. Diese sind das Merkzeichen, dafs auch er der Himmelswelt angehört. Wenn also Jesus diesen Ausdruck aufnimmt, so will er damit sich als den der Himmelswelt Angehörigen bezeichnen. Wer auf den Wolken kommt, zeigt damit, dafs er vom Himmel kommt. Also in den beiden Sätzen vom Sitzen zur Rechten der Kraft und vom Kommen in den Wolken ist übereinstimmend der Gedanke des überweltlichen Königtums Christi, das sich vor den eigenen Augen der Juden entwickeln werde, und zwar so, dafs sie an seiner Offenbarung (Kommen) seine Stellung zur Rechten Gottes inne werden. Die beiden Sätze enthalten nicht zwei, sondern einen Gedanken. Wollte man erklären: „ihr werdet mich erstens sitzen sehen zur Rechten Gottes und zweitens kommen sehen", so würde der erste Gedanke überhaupt keinen Sinn haben, denn direct und unmittelbar hat keiner der Angeredeten Jesum zur Rechten Gottes gesehen, vor allem nicht vor seinem „Kommen". Wäre die Ordnung die umgekehrte, so könnte man sagen: erst sehen sie Jesum bei der Parusie kommen und sodann nachher sitzen zur Rechten Gottes; aber so wie die Worte lauten, lassen sie sich schlechterdings nicht auf zwei Acte verteilen, sondern beide haben gleichmäfsig den Sinn: ihr werdet mein himmlisches Königtum schon erfahren. Das ist es, was Jesu auf Erden fehlte: sein Königtum sollte ein himmlisches sein, daher konnte es auf Erden nicht zur vollen Auswirkung kommen. Er ist der Christus, der Gesalbte, wie es David war in den Jahren, ehe er seine Herrschaft wirklich überkam. Was er thut, steht im Dienst dieser Herrschaft, aber ist kein Ausfluſs derselben, sondern die Ermöglichung. Insofern sind die im Recht, welche die Königsherrschaft Jesu von seiner irdischen Erscheinung trennen. Aber damit ist noch nicht ausgemacht, dafs der Begriff eschatologisch gefafst werden mufs. Hiergegen entscheidet wieder das Bekenntnis vor Kajaphas. Das Sitzen zur Rechten Gottes bezeichnet unzweifelhaft königliche Stellung, kommt hier sogar als Belag für eine solche in Betracht und es ist doch unmittelbar nach dem Tode mit der Auferstehung eingetreten und wird ausdrücklich durch ein ἀπ' ἄρτι und ἀπὸ τοῦ νῦν als demnächst erkennbar bezeichnet. Demnach ist nicht erst die Weltvollendung, sondern die Erhöhung Christi der Anfang seiner königlichen Herrschaft. Damit stimmen denn auch mehrere andere Züge in den Reden Jesu überein. In dem Gleichnis vom hochzeitlichen Kleide sind Böse und Gute, der Einladung folgend, in dem Festsaal versammelt; sie sind von denen unterschieden, welche die Einladung zurückgewiesen haben; sie stehen in einem Verhältnis zum Gottesreiche, auch der, welcher wegen des Mangels am hochzeitlichen Gewande nachher ausgeschieden wird. Dieser wird „hinausgeworfen", ist also vorher darin gewesen. Nicht anders steht es mit dem Gleichnis vom Unkraut. Der Acker ist nicht die Welt, sondern, da der gute Same des Evangeliums hineingestreut ist, nur der Kreis derjenigen, die der Gemeinde Christi angehören. Dieser Kreis wird nun ausdrücklich als das Object seiner βασιλεία von Christo bezeichnet Mt. 13. 41. Es ist durchaus kein Grund mit J. Weifs diesen Ausdruck als späteren Ursprungs zu eliminieren; er pafst zu dem, was wir gefunden haben, dafs die Königsherrschaft Christi mit seiner Erhöhung beginnt. Nicht als ob hier oder sonst jemals die βασιλεία θεοῦ

oder χριστοῦ die Gemeinde Christi wäre: das kann niemand entschiedener ablehnen, als ich es gethan habe (Z. Th. K. 2, 6 u. 7). Die Gemeinde ist das Object, an dem die Herrschaft sich erweist, aber diese besteht in dem Zustand, wo die himmlischen, überweltlichen Güter sich verwirklichen. Diese Güter aber sind schon jetzt vorhanden, und darum kann Jesus von seiner Erhöhung an von seiner βασιλεία reden: seitdem teilt er diese Güter mit und damit ist die Herrschaft Christi eingetreten. Seitdem es eine Gemeinde giebt, die ihn als Herrn bekennt, die von ihm als dem himmlischen Herrn himmlische Güter empfängt, seitdem ist seine Herrschaft verwirklicht, seitdem giebt es ein Himmelreich im eigentlichen Sinne, d. h. eine Realisierung himmlischer Zwecke, Güter, Gaben, Kräfte auf der Welt. Somit ist also die Herrschaft Christi nicht ein rein eschatologischer Begriff. Die Vollendung dieser Herrschaft gehört der Zukunft an, aber vorhanden ist sie, seit Christus zur Rechten Gottes sitzt.

2. Damit ist auch die Grundlage des Verständnisses für dasjenige gewonnen, was der Herr über sein „Kommen" sagt. Es ist neuerdings wiederholt der Gedanke der Parusie als ein erst spät sich bei Jesu bildender dargestellt. Ursprünglich habe er gehofft, die Reichserrichtung zu erleben, sie durch seine Wirksamkeit herbeizuführen. Als er dann aber gesehen, wie die Mehrzahl seines Volkes sich ihm nicht anschloſs, als er mit dem äuſseren Untergang seiner Person zu rechnen begonnen habe, da habe er, um nicht an seiner Sendung irre zu werden, den kühnen Gedanken gefaſst, er werde zu der eigentlichen Reichserrichtung wiederkehren. Aber diese Construction entspricht nicht den in dem Evangelium vorliegenden Worten Jesu, und sie entspricht nicht dem fundamentalen Selbstbewuſstsein Jesu. In ersterer Beziehung ist zu beachten, daſs schon Mc. 2. 20 auf die Beschwerde der Johannesjünger und Pharisäer, daſs seine Jünger nicht fasten, Jesus erwiderte: ἐλεύσονται ἡμέραι, ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύσουσιν. Wir wissen zwar nicht, wann dieſs Gespräch vorgefallen ist; an diese Stelle ist es offenbar gesetzt, weil die verschiedenen Vorwürfe, welche gegen Jesus erhoben wurden, zusammengestellt werden sollen. Aber in die frühere Zeit seiner Wirksamkeit muſs es gehören. Denn das Gleichnis von dem neuen Flick auf dem alten Kleid, in welchem Jesus das Fasten der Juden als etwas für ihren Standpunkt Normales hinstellt, zeigt vermöge der groſsen Milde, die sich darin ausspricht, daſs der Conflict noch nicht seine spätere Schärfe gewonnen hat, und die ausführliche Auseinandersetzung mit dem Standpunkt der Johannesjünger weist darauf hin, daſs wir in einer Zeit stehen, wo die durch den Täufer angeregte Bewegung noch im Vordergrund steht und es sich um die Losungen „hie Täufer, hie Jesus" handelt. B. und J. Weiſs haben nun allerdings das Wort von der Entfernung des Bräutigams so zu erklären gesucht, daſs es gar nichts Bestimmtes über ein Scheiden Jesu aussagt. Letzterer Gedanke sei nur von dem Evangelisten ex eventu eingetragen; ursprünglich habe Jesus nur den möglichen Fall ins Auge gefaſst, daſs der Bräutigam während der Hochzeit sterbe, und das sei nachträglich auf den Tod Jesu gedeutet. Aber diese Erklärung hat in den Texten nicht den geringsten Halt. Von einem Tode oder einer eintretenden Katastrophe ist gar nicht die Rede, sondern der Gedanke ist einfach der: die Freunde des Bräutigams sind naturgemäſs in froher Stimmung, so lange der Bräutigam unter ihnen ist; wenn die Feier vorbei ist und er ihnen entrissen ist, indem sie jeder in seine Behausung zurückkehren, sind sie über diese Trennung, die also der ganz normale Fall ist, traurig. Aber selbst wenn von einer nur möglichen eigenartigen Katastrophe die Rede wäre, so würde doch Jesus hier nach dem Zusammenhang eine solche Trennung von den Jüngern

nicht nur als Möglichkeit, sondern als Gewifsheit ins Auge fassen, denn wozu sonst das ganze Gleichnis? Dann hätte Jesus ja einfach sagen können, seine Jünger könnten so wenig traurig sein wie Hochzeitsgäste; wozu der Hinweis auf die möglicherweise eintretende Entfernung von seinen Jüngern, wenn er nicht mit einer solchen wirklich rechnete? Hätte er zu jener Zeit die Vorstellung gehabt, seine irdische Wirksamkeit werde ohne Weiteres in das vollendete Gottesreich übergehen, so hätte der Gedanke an eine Trennung ihm gar nicht kommen können. Nun ist ferner charakteristisch, dafs er für diese Trennung den ganz allgemeinen Ausdruck *ἀπαρθῆναι* wählt, welcher gar nicht den Tod ausdrückt, sondern von Hesychius durch *ὀδεύειν, ἀποδημεῖν, ἀποχωρεῖν* erklärt wird. So folgt aus dieser Stelle, dafs schon in der früheren Zeit seiner Wirksamkeit Jesus mit einer Trennung von seinen Jüngern gerechnet hat, aber ohne irgend näher anzugeben, wie dieselbe zustande kommen werde; sie ist ebenso selbstverständlich, als dafs nach der Hochzeit das junge Paar nicht mit den Hochzeitsgästen zusammenbleibt. Eine zweite Stelle, die zu denken giebt, ist Mc. 9. 19. Als die Jünger den fallsüchtigen Knaben nicht haben heilen können, bricht Jesus in die Worte aus: *ὦ γενεὰ ἄπιστος, ἕως πότε πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι; ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν;* Hier stehen wir freilich schon in der Zeit, wo Jesus mit seinem bevorstehenden gewaltsamen Tode rechnet; aber jenes Wort zeugt von einer ganz anderen Stimmung, als die wir sonst bei ihm im Gedanken an seinen Tod in der Synopse finden. Dieser erscheint ihm sonst als etwas Furchtbares; hier aber handelt es sich um ein Heimweh, welches ein Analogon in den johanneischen Reden hat: hättet ihr mich lieb, müfstet ihr euch freuen, dafs ich zum Vater gehe. Und dazu ist offenbar das Wort nicht Ausdruck einer einmaligen Aufwallung, einer vorübergehenden Stimmung, sondern läfst in eine dauernde Gemütsverfassung Jesu hineinblicken, in eine Sehnsucht diese Welt zu verlassen. Das wäre aber unbegreiflich, wenn ihm sein Scheiden von der Erde gleichbedeutend mit einem Verzicht auf sein ursprüngliches Ideal gewesen wäre. Wenn er ursprünglich damit gerechnet hätte, hier auf Erden alsbald das vollendete Gottesreich zu erleben, so würde die Zwischenzeit, mit der er unter dem Schwergewicht der Thatsachen rechnen gelernt hätte, ihm nur ein Gegenstand des Leides gewesen sein, eine Procrastinierung und Hinausschiebung seines Ziels. Mir scheint aus jenem Wort zu folgen, dafs Jesus von jeher mit seinem Scheiden von der Erde als einer wünschenswerten Thatsache, der er sehnsüchtig entgegenwartet, gerechnet hat, dafs er nicht sein Bleiben in Aussicht genommen, sondern von Heimweh nach der höheren Welt erfüllt gewesen ist. Die Form seines Hingangs, der gewaltsame Tod durch seines Volkes Sünde, erfüllt ihn mit Schauder, aber der Heimgang zum Vater an sich ist ihm Gegenstand seiner Hoffnung und Erwartung. Aber es sind gar nicht blofs die eben erörterten beiden Stellen, die diesen Gedanken enthalten, sondern indirect ist er die Voraussetzung in einer Reihe von Gleichnissen, welche gleichfalls der Zeit vor dem äufseren Zusammenbruch seines Wirkens angehören. Das Gleichnis von dem selbstwachsenden Samen, von dem Unkraut im Weizen, vom Senfkorn und vom Sauerteig reden alle von einer allmählichen Entwicklung des von Jesu begonnenen Werkes, welche *αὐτοματεί* erfolgt, so dafs von einer Einwirkung Jesu auf diese Entwicklung gar nicht die Rede ist. Er spricht zwar nirgends direct aus, dafs er dabei nicht zugegen sein werde, aber seine Person bleibt wenigstens völlig aus dem Spiel. Wenn also andere Stellen zeigen, dafs er mit einer Zeit gerechnet hat, wo er nicht auf der Erde sein werde, so werden wir diese Gleichnisse von dieser Voraussetzung aus zu verstehen haben. Und diese Voraussetzung erscheint durch eine nähere Überlegung dessen, was in dem Selbstbewufst-

sein Jesu gegeben war, entscheidend bestätigt. Darüber ist auch bei denen, welche den Parusiegedanken erst spät in Jesu entstehen lassen, kein Zweifel, dafs er sich als den Vollender des Gottesreiches gewufst hat. Denn andernfalls hätte ja der Blick auf den Tod ihn nicht zu dem Parusiegedanken bringen können. Das würde sich begreifen, dafs er diesen Tod als Moment des göttlichen Heilswillens zu verstehen suchte, dafs er in festem Glauben trotz der scheinbaren Niederlage an dem Sieg des Gottesreiches festhielt; aber dafs er zu seiner Vollendung wiederkommen müsse, dieser Gedanke begreift sich nur, wenn ihm das Gottesreich ohne seine Person überhaupt nicht denkbar war. Er will auch nicht nur an demselben teilnehmen, sondern er will es vermitteln: das Gericht über Teilnahme oder Ausschlufs weifs er an seine Person gebunden. Worauf beruht diese Gewifsheit? Auf seinem messianischen Bewufstsein. Gewifs. Aber ist der Inhalt seines Berufsbewufstseins ihm lediglich von aufsen gegeben, sei es durch Offenbarung, sei es durch Beziehung der Tradition auf seine Person? Mit anderen Worten: hat er willkürlich den Gedanken gefafst, er wolle Messias werden? oder Gott willkürlich, aus reinem Belieben, gerade ihn zum Messias bestimmt? Unzweifelhaft ist sein Beruf eine notwendige Consequenz aus seiner Persönlichkeit. Nur er konnte der Messias sein, weil nur in seiner Person die Voraussetzungen dafür gegeben waren. Aus seiner Person ist also auch der eigenartige Inhalt seines messianischen Bewufstseins abzuleiten. Nun sahen wir, dafs das Bewufstsein eines einzigartigen und zwar überweltlichen Verhältnisses zu Gott der Mittelpunkt seines Lebens war, dafs er sich daher bewufst war, ein analoges überweltliches Verhältnis könne nur durch ihn vermittelt werden. Diese Vermittlung konnte aber naturgemäfs nicht durch Lehren erfolgen, denn ein Wissen um etwas ist noch kein Haben; sie konnte nur durch sein Thun, durch Selbstmitteilung erfolgen. Wenn nun aber weiter Jesus die Gottesherrschaft als einen Zustand ansah, in welchem ein überweltliches Leben mit allen seinen Consequenzen vorhanden sei, zu diesen Consequenzen aber auch die überweltliche Form dieses Lebens gehörte: so folgt weiter, dafs, um dieses Leben in seinem ganzen Umfang mitzuteilen, er es zunächst selbst haben mufste. Also eine Erhebung seiner Person aus dem irdischen in einen überweltlichen Lebensstand mufste ihm die Voraussetzung für die Erhebung der Menschheit in denselben sein. Eben darum aber kann er nie gedacht haben, dafs ihm diese Erhebung gleichzeitig mit den Genossen des Himmelreiches widerfahren werde, denn dann würde sie diesen nicht durch ihn vermittelt sein. Diese Vermittlung aber ist in dem Gedanken des Gerichts, das er zu vollziehen hat, unabweisbar gegeben. So kommen drei Momente zusammen, welche alle auf dasselbe Resultat führen. Erstens das messianische Selbstbewufstsein Jesu, kraft dessen er sich als den Träger, Bringer und Vermittler des *αἰὼν μέλλων*, des überweltlichen Lebens mit allen seinen Consequenzen, weifs, und das also voraussetzt, dafs er diesen überweltlichen Lebensstand zuerst selbst in vollem Umfang hat. Zweitens die alttestamentlichen Stellen Ps. 110.1 und Dan. 7.13, welche nach Ausweis der Evangelien ihm überhaupt fundamental für seinen Messiasbegriff gewesen sind, und denen er entnahm, dafs er ein himmlisches, überweltliches, nicht irdisches Königtum von Gott empfangen solle. Drittens einzelne Stellen, welche zeigen, dafs schon in der früheren Zeit seiner Wirksamkeit er mit einem Scheiden von der Erde gerechnet hat, also nicht die Errichtung des Gottesreiches als eine Fortsetzung und einen Abschlufs seines irdischen Wirkens angesehen hat. Nach dem allen erscheint es mir durchaus verfehlt, wenn man den Gedanken des himmlischen Königtums als eine Consequenz aus dem Todesgedanken ansieht, als ein ultimum refugium, vermöge

dessen er sein Messiasbewufstsein festhalten konnte. Umgekehrt wird der Gedanke der Erhebung in einen überweltlichen Lebensstand für ihn das Erste gewesen sein, die notwendige Folge aus der Art, wie er überhaupt das Gottesreich als überweltliches Reich gedacht hat, und dieser Gedanke wird ganz unabhängig gewesen sein von der Einsicht in die Form seines Scheidens, den gewaltsamen Tod. Der Gedanke an diesen tritt in unseren Evangelien später auf als der Gedanke an sein Scheiden überhaupt. Ich habe den bestimmten Eindruck, dafs der letztere nicht Folge complicierter Gedankengänge, sondern eine intuitive Gewifsheit bei ihm war, welche daher gelegentlich als etwas ganz Selbstverständliches hervortritt.

Dafs Jesus mit einer solchen himmlischen Vollendung seiner Person von vornherein gerechnet hat, scheint mir noch durch ein anderes Merkmal bestätigt zu werden: durch die Selbstbezeichnung als Menschensohn. Dafs dieselbe auf Dan. 7. 13 zurückgeht, darf als fast allgemein anerkannt vorausgesetzt werden. Die Schwierigkeit liegt nur darin, dafs unsere Evangelien Jesum diesen Ausdruck an einer Reihe von Stellen gebrauchen lassen, wo keine directe Beziehung auf die Endvollendung vorliegt. Die radicalste, scheinbar allerdings einfachste Lösung der Schwierigkeit ist, dafs man alle Stellen, worin der Name ohne eschatologische Beziehung steht, für nicht ursprünglich ansieht: in sie sei der Ausdruck später erst eingetragen. Für diese Meinung giebt die Thatsache einen gewissen Anhalt, dafs in dem ältesten Evangelium, dem des Marcus, nur zwei Stellen sind (2. 10. 28), wo der Name Menschensohn ohne eschatologischen Zusammenhang vorkommt, dagegen in den späteren Evangelien solche Stellen häufiger sind. Daraus könnte man folgern, dafs eben je länger je mehr der ursprünglich eschatologische Sinn des Ausdrucks verloren gegangen und derselbe auch auf die Zeit des irdischen Lebens Jesu angewendet sei. Nun ist gewifs sehr möglich, dafs eine häufige Selbstbezeichnung Jesu in der Tradition auch in Aussprüche aufgenommen ist, in denen sie ursprünglich nicht gebraucht war, sondern etwa einfach „Ich“ stand. Aber das ist doch nur dann erklärlich, wenn überhaupt der Ausdruck als Selbstbezeichnung Jesu bekannt war; wenn er ihn aber nur von der Zukunft gebraucht hätte, so ist es schon unwahrscheinlicher, dafs man ihn einfach als Umschreibung der Person ansah. Aber entscheidend gegen diese Auffassung scheint mir zu sprechen, dafs bekanntlich schon im apostolischen Zeitalter der Name Menschensohn völlig zurückgetreten ist. Die immer häufigere Eintragung desselben, wie sie in den synoptischen Evangelien vorläge, würde mit dieser geschichtlichen Thatsache in directem Widerspruch stehen. Daher ist J. Weifs (Reich Gottes 51 ff.) einen Schritt weiter gegangen. Auch er nimmt allerdings in einer Reihe von Stellen — Mt. 11. 19. 16. 13 — an, dafs der Name Menschensohn fälschlich von den Evangelisten eingetragen sei; aber er meint, dafs Jesus selbst ihn schon in zweifacher Bedeutung gebraucht habe: einmal als Messiasprädicat auf Grund der Daniel-Stelle in den Leidens- und Parusie-Aussagen, dann aber — Mc. 2. 10. 28 — nur als Umschreibung des Begriffes „Mensch“ nach bekanntem alttestamentlichen Sprachgebrauch. Die letztere Meinung hat sehr viel Bestechendes. In der That beweist ja Jesus Mc. 2. 25 ff., dafs schon im A. T. der Sabbat zu höheren Zwecken gebrochen sei, und es handelt sich im Zusammenhang gar nicht um die Frage, ob Jesus als Messias das Recht dazu habe, sondern ob seine Jünger es haben. So scheint der einzig berechtigte Schlufssatz das Wort Mc. 2. 27 zu sein: der Mensch ist Herr des Sabbats, und es hat etwas sehr Einleuchtendes, dafs die folgenden Worte, des Menschen Sohn sei Herr desselben, ursprünglich denselben Sinn gehabt haben. Und auch Mc. 2. 10 gewinnt bei der Heilung des Gichtbrüchigen das

Wort, des Menschen Sohn habe Macht Sünden zu vergeben, eine analoge Beleuchtung durch Mt. 9. 8, wonach das Volk Gott preist, dafs er den Menschen solche Macht gegeben habe. Trotzdem halte ich die Deutung von J. Weifs für unrichtig. Bestimmt in der Geschichte vom Gichtbrüchigen. Jesus kann doch unmöglich haben sagen wollen, die Sündenvergebung sei eine der Menschheit überhaupt von Gott gegebene Prärogative. Weifs selbst beschränkt diefs, indem er sagt: „jetzt, an der Pforte der messianischen Zeit", sei „in der Person Jesu" diese Vollmacht den Menschen gegeben. Aber grade die Zusätze, welche das Wort erst begreiflich machen würden, fehlen in der Stelle. Weder jenes „jetzt" noch diefs „in meiner Person" steht da. Die Erklärung, die Weifs Jesu beimifst, ist schon die Mifsdeutung seines Wortes seitens des Volkes. Dasselbe versteht nicht, dafs Jesus unter dem Menschensohn sich meint, und denkt dabei an die Menschheit im allgemeinen. Jesu Gedanke aber ist: „ihr haltet mein Wort von der Sündenvergebung für eine lügnerische und gotteslästerliche Anmafsung; dafs es aber Wahrheit ist, soll euch die Wunderheilung beweisen. Kann ich diefs, werde ich auch das Andere können." Ist an dieser Stelle die Deutung von Weifs unmöglich, so an der zweiten, Mc. 2. 28, wenigstens nicht nötig. J. Weifs macht selbst (Com. zu Luc. 383) darauf aufmerksam, dafs möglicherweise das Wort, des Menschen Sohn sei Herr des Sabbats, ursprünglich gar nicht in diesem Zusammenhange gesprochen sei, was durch den unorganischen Zusammenhang mit dem Vorigen bei Mc. und namentlich bei Mt. allerdings nahegelegt wird. Aber abgesehen davon zeigen die bei Mt. von Jesu beigebrachten alttestamentlichen Analogien, dafs er hier nur ausführen will, eine theokratische Stellung gebe eine freie Stellung zum Sabbat: so bei David, so bei den Priestern. Dann aber kann er nicht haben folgern wollen, der Mensch als solcher sei Herr des Sabbats. Dasselbe folgt auch aus den Worten Mt. 12. 6 *τοῦ ἱεροῦ μείζόν ἐστιν ὧδε*, welche auf das Wort vom Menschensohn als Messias hinweisen. Es ist also wahrscheinlich, dafs Jesus einmal das allgemeine Wort Mc. 2. 27 und ein andermal das speziell auf ihn bezügliche Mc. 2. 28 gesagt hat, aber es ist eben darum keine Nötigung, das letztere als Doublette des ersteren zu fassen. Bevor man eine Doppelbedeutung des Ausdrucks Menschensohn bei Jesu annimmt oder eine Anzahl von Stellen für Abirrungen von der ursprünglichen Bedeutung des Terminus hält, mufs man doch erst fragen, ob der vorliegende Sprachgebrauch sich nicht einfacher erklären läfst. Der Eindruck desselben ist, dafs Jesus den Ausdruck vielfach als Umschreibung für seine Person gebraucht. Das ist aber sehr wohl erklärlich, wenn er in demselben die zutreffendste Bezeichnung seiner Aufgabe fand. Sah er in der Daniel-Stelle sein himmlisches Königtum ausgesagt, sah er in diesem das eigentliche Wesen dessen, was er sein und bringen sollte, so begreift sich, dafs ihm jener danielische Ausdruck, der stets als mit Anführungszeichen versehen zu denken ist, ein „verkürzter Hinweis auf die Weissagung" ist, wie J. Weifs es treffend ausdrückt, ihm die kurze und prägnante, emblematische Summe für das war, was in seiner Person gegeben war. Nur mufs man nicht meinen, dafs er ihn gebraucht hat, um daran etwas zu lehren, sondern er sprach damit nur sein eignes Selbstbewufstsein aus, er wählte ihn, weil er für sein eignes Bewufstsein der zutreffendste war. Dieses war grundleglich orientiert an dem, was er werden sollte. In seiner Person weifs er jene Weissagung erfüllt: will man ihn recht würdigen, mufs man ihn, der auf Erden in Knechtsgestalt wandelt, doch als den ansehen, der dieser himmlische König sein soll. So gut er sich als den Messias weifs, obwohl von Herrschaft äufserlich nichts zu sehen ist, so gut als Menschensohn, denn dieser Ausdruck bezeichnet nur

zusammengefafst die Art des ihm von Gott zugewiesenen Königtums. Er ist der Menschensohn, nur dafs diese seine Bestimmung noch nicht offenbar geworden ist. Das ist das innerste, geheime Wesen seiner Person und seines Berufes, woran geglaubt werden mufs, und darum kann er den Ausdruck einfach als Charakteristikum seiner Person gebrauchen und einfach für „Ich" setzen. Je einfacher sich auf diese Weise alle evangelischen Stellen erklären, desto mehr scheint mir diese Auffassung die richtige zu sein. Dann aber folgt, dafs Jesus von vornherein mit seiner Erhebung in die überweltliche, transcendente Herrlichkeit Gottes gerechnet und sein Reich nicht als ein von ihm, dem Erdenbürger, sondern von ihm, dem zum Himmel Erhöhten, zu errichtendes gedacht hat.

Damit ist nun ohne Weiteres der Begriff des „Kommens" gegeben. Aber derselbe will richtig gefafst sein. Zunächst erklärt sich, dafs — mit Ausnahme des ἐπανελθεῖν in der doch nicht allegorisch zu deutenden Parabel Lc. 19. 13 — nie von einem Wiederkommen die Rede ist sondern nur von einem Kommen. Denn in dem Wiederkommen würde der Gedanke liegen, dafs er zum zweiten Mal wieder wie das erste Mal als Erdenbürger erscheint, während dieser Gedanke Jesu eben fern liegt: er kommt als ein Anderer, nämlich der Himmlische. Ferner darf man, wie schon Wittichen und Gefs richtig erkannt haben, das Kommen nicht aus Dan. 7. 13 ableiten. Denn da steht allerdings das Wort, aber der Menschensohn kommt nicht, wie stets in den Reden Jesu, vom Himmel, sondern im Himmel zum Hochbetagten. Vielmehr ist das Kommen des Menschensohnes nur der Ausdruck für seine Erscheinung, sein wirksames Auftreten. Der vollständige Ausdruck ist ἔρχεσθαι ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ Mt. 16. 28, ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ Mt. 25. 31, bildlich ἐπὶ τῶν νεφελῶν Mt. 26. 64, d. h. er kommt in seiner Königsherrschaft, als Herrscher, offenbart sich als Inhaber des überweltlichen Gottesreiches. Derselbe Gedanke wird auch ausgedrückt durch die Erwähnung der Engel als der Begleitung des kommenden Christus. Zwar hat namentlich Weiffenbach diesen Zug als nicht ursprünglich, sondern als „apokalyptische Arabeske" angesehen. Aber, wie mir scheint, ohne genügenden Grund. Denn da Gott selbst stets als von Engeln umgeben gedacht wird, so ist es eine einfache Consequenz des Gedankens, dafs Christus an der göttlichen Herrschaft teil hat, wenn auch er von Engeln umgeben erscheint. Er wird dadurch als der himmlische König dargestellt. Doppelt nahe liegt das, da schon das A. T., bez. das spätere Judentum, den zum Gericht herabfahrenden Gott von den Myriaden der Engel begleitet sieht; übt er nun sein Gericht, wie wir näher sehen werden, durch Vermittlung Christi, so wird eben dessen Gericht durch das Merkmal der ihn begleitenden Engel als das Gericht Gottes selbst dargestellt. Noch prägnanter wird der Gedanke, wenn die Engel direct als die Christo angehörigen (ἄγγελοι αὐτοῦ) bezeichnet werden, Mc. 13. 27, Mt. 13. 41. 16. 27. 24. 31. Er wird dadurch als der König des Himmelreiches dargestellt; soll sein Reich als überweltlich gedacht werden, so müssen auch die Mittel, die er zu dessen Errichtung anwendet, als überweltliche, transcendente vorgestellt werden, und das geschieht eben, indem die Engel als dabei thätig genannt werden. Wenn dieser Gedanke sowohl in der jüdischen wie in der christlichen Apokalyptik vorliegt, so ist nicht abzusehen, warum nicht auch Jesus ihn verwendet haben kann, natürlich aber so, wie seine Gesamtvorstellung vom Gottesreich es verlangte: innerlicher, religiöser, als es im Judentum geschah. Freilich ist keine Gewifsheit, dafs der Ausdruck grade in jeder Stelle, wo wir ihn jetzt lesen, ursprünglich ist, aber ihn von vornherein als nicht authentisch anzusehen ist kein Grund. Somit weisen sämtliche nähere Bestimmungen des Kom-

mens des Menschensohnes, die wir gefunden haben, auf die überweltliche Natur dieses Kommens hin. Eben darum darf nun aber auch der Begriff des Kommens selbst nicht als ein der sinnlichen Erfahrung angehöriger aufgefafst werden, sondern er ist der innerweltliche Ausdruck für etwas Überweltliches. Das beweist schon das Bekenntnis vor Kajaphas. Wenn, wie wir sahen, das ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως schlechterdings nicht bedeutet, mit den Augen des Leibes werde man Jesum zur Rechten Gottes sehen, wie kommt man dazu, den parallelen Ausdruck καὶ ἐρχόμενον κτλ. als einen sinnlich wahrnehmbaren Act zu denken? Dasselbe Verbum darf doch in demselben Satz nicht in verschiedenem Sinne genommen werden, zumal es nicht einmal wiederholt ist. Aber noch klarer wird dasselbe Resultat gegenüber Mt. 24. 30. Denn unmittelbar vorher ist gesagt, dafs die gesamte natürliche Welt zusammenkrachen werde. Wenn die Sonne und der Mond nicht mehr leuchten, wenn die Sterne vom Himmel gefallen sind, so ist doch von einem vollständigen Weltuntergang die Rede. Dann kann das Kommen des Menschensohnes nicht als ein locales Kommen auf die Welt verstanden werden, die gar nicht mehr vorhanden ist; dann können auch die Menschen überhaupt nicht mehr in der bisherigen Form ihres Daseins vorhanden sein. Und es steht ja gar nicht da, dafs der Menschensohn auf der Erde erscheint, sondern er kommt nach Mc. und Lc. in einer Wolke, nach Mt. am Himmel: also sein Kommen ist nur von einem Offenbarwerden gemeint. Wenn ferner seine Erscheinung Lc. 17. 24 mit der des Blitzes verglichen wird, der das Himmelgewölbe von einem Ende zum anderen erhellt, wenn dieselbe also überall gleichmäfsig wahrnehmbar sein soll; wenn wiederholt Jesus warnt, es zu glauben, wenn man seine Erscheinung als eingetreten seinen Jüngern aufreden wolle, weil dieselbe jeder von selbst inne werden werde: so pafst das alles doch nicht auf ein Kommen, welches in innerweltlicher Weise geschieht, so dafs Jesus an einem Orte wäre, an dem anderen nicht, und mit leiblichem Auge an einem Orte gesehen werden könnte. Es ist ganz unmöglich, die Aussagen Jesu als Beschreibung von innerweltlichen Ereignissen zu fassen, die an der Art des irdischen Geschehens ihren Mafsstab haben. Entweder mufs man ihm zutrauen, dafs er selbst sich von dem, was er sagt, gar keine klare Anschauung gemacht und die disparatesten Vorstellungen, die gar keine Einheit ergeben, zusammengewoben hat, oder aber man mufs die Vorstellungen als blofse Bilder für überweltliche Realitäten fassen, in denen dann die wesenhafte Einheit des scheinbar Disparaten liegt. Nun könnte man sich zwar für die erstere Alternative auf die jüdische Apokalyptik berufen, welche ja unleugbar die verschiedensten Gesichtspunkte zusammenwirrt und eine durchgeführte einheitliche Anschauung vielfach unmöglich macht. Aber es ist doch nicht allein eine willkürliche Voraussetzung, dafs Jesus an dieser Unvollkommenheit der Apokalyptik teilgenommen hat, es ist sogar eine als irrig nachweisbare Voraussetzung. Denn wenn das unleugbar ist, dafs er das religiöse Verhältnis zu Gott ganz anders aufgefafst hat als das ganze damalige Judentum, dafs er zuerst den Gedanken der Überweltlichkeit rein gedacht hat; wenn sich ferner nachweisen läfst, dafs in allem, was er über das vollendete Gottesreich sagt, stets dieses Moment des Überweltlichen das constitutive und durchschlagendste ist: wo liegt dann das Recht, ihm hier mit einem Mal die Inconsequenz zuzutrauen, dafs er die Vollendung des Gottesreiches durch seine persönliche Offenbarungsthat als etwas Innerweltliches gedacht habe? Um die Anerkennung, dafs Jesus auf diesem Gebiet vielfach sich in Bildern bewegt hat, welche die Aufgabe haben, das Überweltliche zum Ausdruck zu bringen, kommt doch niemand herum: warum soll der Ausdruck des

Kommens in des Himmels Wolken denn nun mit einem Mal gepresst werden? Ich wiederhole, was ich früher schon angedeutet habe. Ich denke nicht daran, die Sache so zu fassen, als wenn Jesus die überweltlichen Thatsachen mit bewufster Kunst in Bilder gefasst hätte, so dafs er die bildliche Form beliebig hätte abstreifen und den Gedanken auch bildlos hätte ausdrücken können. Er hat den überweltlichen Inhalt nur in diesen ihm durch die religiöse Tradition des Judentums gegebenen Formen besessen; aber er hat in diesen Bildern doch eben ein Überweltliches zum Ausdruck bringen wollen. Wenn Plato seine Ideenlehre in Form des Mythus darstellt, oder wenn er die Seele ursprünglich mit Flügeln versehen frei in der Luft schweben, dann aber die Flügel verlieren und in einen Körper eingehen läfst: so hat er solche Bilder gewählt, weil er seine Gedanken ohne Bilder nicht ausdrücken konnte, aber darum hat er doch nicht gemeint, dafs diese Bilder buchstäbliche Wahrheit seien, sondern die Vorstellung, dafs die Seele ursprünglich Flügel habe, ist ihm Ausdruck für eine geistige Eigentümlichkeit derselben. Er hat die Sache nur in der Form des Bildes, aber in der Form des Bildes hat er wirklich die Sache. So steht es auch bei Jesus, nur in viel höherem Mafse. Die überweltlichen Dinge lassen sich überhaupt nicht adäquat ausdrücken, weil wir in endlichen Vorstellungen gefangen sind. Auch wer recht gut weifs, dafs diese Vorstellungen nicht adäquat sind, mufs sie doch verwenden. Aber sie haben doch für ihn eine andere Bedeutung: unwillkürlich fafst er, wenn er sie gebraucht, sie nur als Emblem für etwas Höheres, das er nur so fassen kann. Von der Reinheit und Stärke, mit welcher der Gedanke des Überweltlichen gefafst ist, hängt es ab, wie weit das erdige Element in den Vorstellungen sich geltend macht oder aber zu blofser transparenter Form für den überweltlichen Gehalt wird. Die entscheidende Frage ist, ob man Jesu eine solche Stärke des Gedankens des wirklich Überweltlichen zutrauen soll, dafs er alle Consequenzen dieses Gedankens gezogen hat, oder aber meint, er habe doch den Zeitvorstellungen sich nicht ganz entziehen können, er habe sie nicht nur als die Form für einen überweltlichen Gehalt gebraucht, sondern habe sie für buchstäblichen Ausdruck der Wahrheit gehalten. Das Letztere glaubt man behaupten zu müssen, weil man sonst Jesum von dem geschichtlich gegebenen Boden loslöse. Ich kann aber das Recht dieser Annahme nicht annerkennen. Ich wüfste nicht, warum eine wahrhaft historische Betrachtung die Forderung der Inconsequenz des Denkens in sich schliefst, warum Jesus den von ihm doch principiell festgehaltenen Gedanken, dafs das vollendete Gottesreich nicht die Formen des irdischen Lebens an sich haben wird, im einzelnen verleugnet haben mufs. Kommt nun dazu, dafs wir Worte Jesu besitzen, welche zeigen, dafs er in der That das „Sehen“ z. B. nicht sinnlich genommen haben kann — Mt. 26.64 —, so sehe ich nicht allein nicht die Notwendigkeit, sondern nicht einmal das Recht, warum man sein „Kommen“ als ein sinnliches, als einen localen Bewegungsvorgang ansehen soll, statt in dem Worte nur den von den irdischen Verhältnissen hergenommenen Ausdruck für die überweltliche Offenbarung des himmlisch Erhöhten zu sehen. Immer wieder treffen wir auf die Voraussetzung, Jesus müsse sich das vollendete Gottesreich als ein irdisches gedacht haben: darum mufs sein Kommen von ihm als ein irdisch gedachtes Kommen auf die Erde gedacht werden, um auf Erden solch Reich zu gründen, wie es die Propheten erwartet haben. Aber diese Voraussetzung schwebt in der Luft und hat darum kein Recht, weil wir gesehen haben, dafs sonst überall Jesus die alttestamentlichen Begriffe umgeprägt und den überlieferten Formen einen anderen, höheren Gehalt gegeben hat.

Aber gegen die Geltendmachung des bildlichen Momentes in der Vorstellung des Kommens Jesu wird nicht nur seitens einer vermeintlich geschichtlichen Auffassung Jesu Widerspruch erhoben werden, sondern sie wird auch von anderer Seite als eine spiritualistische Verflüchtigung des Gedankens Jesu angefochten werden. Dieser Vorwurf wäre aber erst recht unbegründet. Denn die Behauptung, dafs die Vorstellung des Kommens nur das Kleid sei, welches der Gedanke der überweltlichen Offenbarung Jesu sich angezogen habe, nimmt ja dem Inhalt des Gedankens nichts von seiner Realität, sondern betont im Gegenteil nur, dafs von einer höheren als der irdisch-sinnlichen Realität die Rede sei. Es wäre eine Verflüchtigung des Gedankens Jesu, wenn man darin nur den Sinn finden wollte, die Vollendung des Gottesreiches sei eine Nachwirkung des Auftretens Jesu. Davon aber ist nicht die Rede. Ganz gewifs hat Jesus ein persönliches Eingreifen aussagen wollen. Aber persönlich ist doch nicht identisch mit irdisch-sinnlich. Will wirklich jemand behaupten, dafs der erhöhte Christus, der als solcher doch nicht sinnlich wahrnehmbar ist, eine Erhöhung seiner Realität empfienge, wenn er den irdischen Sinnen wahrnehmbar würde? Oder wäre das nicht, wenn es geschähe, eine Condescendenz, eine Art Kenose? Wenn er sich offenbart, so geschieht es doch, um das überweltliche Gottesreich, den *αἰὼν μέλλων*, zu vollenden, geschieht also auch in den Formen, die diesem *αἰὼν μέλλων* angehören. Auch für das Verständnis dessen, was er mit seinem Kommen meint, gilt der Kanon: ihr kennt die Kraft Gottes nicht. Wie er dort den Sadducäern gegenüber geltend macht, der Leib der Auferstehung sei nicht an den Verhältnissen dieser jetzigen Welt zu messen und danach zu bestimmen, so ist dasselbe consequenterweise auch von seinem eigenen Erhöhungs-Zustande und allem, was davon gesagt ist, von allen Bethätigungen des Erhöhten in Anspruch zu nehmen. Wenn wir sagen, Gott sehe, höre u. s. w., so wissen wir doch, dafs das alles bildliche Ausdrücke sind, und es fällt niemand ein, ihm Augen und Ohren beizulegen; aber niemand meint, dafs diese Erkenntnis eine Verflüchtigung des Gedankens involviere, sondern im Gegenteil wollen wir sagen, dafs Gott in unendlich vollkommenerer Weise die Erkenntnis besitze, die uns Menschen durch Auge und Ohr vermittelt werde. So ist es auch hier. Wenn Jesus von seinem, des Erhöhten, Kommen redet, so will er damit ausdrücken, dafs, was bei uns Menschen in der Form localer Bewegung geschieht, eine Vereinigung seiner Person mit den Menschen dann in der Form erfolgen werde, welche dem überweltlichen Leben entspricht. Welche Form das ist, ob es dann Zeit und Raum geben wird, wie ein Innewerden seiner Gegenwart möglich sein wird, das sind Fragen, die er sich gewifs nie vorgelegt hat. Ihm kommt es nur auf die Thatsache selbst an. Durch Pressen des Buchstabens und Verkennung der bildlich emblematischen Art des Ausdrucks gewinnt man nicht ein Plus an Realität, sondern man mindert die Realität ab, indem man an die Stelle eines überweltlichen vielmehr einen innerweltlichen Vorgang setzt. Was sich mit dem Namen des biblischen Realismus schmückt, erweist sich hier wie überall im Grunde als ein widerbiblischer Materialismus.

3. Das bisher gewonnene Resultat läfst sich dahin zusammenfassen: unter dem der Danielweissagung entnommenen Ausdruck des Kommens des Menschensohnes vom Himmel versteht Jesus die Verwirklichung des himmlisch, d. h. überweltlich gedachten Gottesreiches durch sein des himmlisch Erhöhten persönliches Thun. Es fragt sich weiter, ob unter diesem seinem Kommen stets derselbe einmalige Akt gedacht ist oder aber verschiedene Stadien oder Phasen seines Kommens unterschieden werden. Namentlich handelt es sich um die Frage, in welcher

Weise Jesus die Zerstörung Jerusalems mit seinem Kommen combiniert habe. Während die einen ihn beides identifizieren lassen, wollen andere in der judäischen Katastrophe nur ein vorläufiges Kommen Jesu erblicken. Ich mufs beides für irrig halten und behaupten, dafs Jesus niemals, wo er von der judäischen Katastrophe redet, diese mit dem Begriff seines Kommens irgendwie in Zusammenhang gebracht hat. Durchmustern wir die einzelnen Stellen, so redet Jesus Mt. 16.28 zwar von der Nähe des Kommens des Menschensohnes, das einige der damals Gegenwärtigen noch erleben würden, aber dafs er dabei an die Zerstörung Jerusalems gedacht hat, ist eine mit keinem Worte angedeutete völlig willkürliche Unterstellung. Ebenso steht es mit Mt. 26.64, wo das *ἀπ' ἄρτι* schon der Beziehung auf ein Ereignis, das noch ein Menschenalter entfernt ist, widerstreitet. Am scheinbarsten ist die Berufung auf Mt. 10.23: wenn die Jünger in einer Stadt verfolgt werden, sollen sie in eine andere fliehen und werden mit den Städten Israels nicht zu Ende kommen vor der Erscheinung des Menschensohnes. Aber auch hier ist ja von der jüdischen Katastrophe gar nicht die Rede, sondern von einer Verfolgung der Jünger, die sie wie ein gehetztes Wild nirgends Ruhe finden läfst. Dem gegenüber bietet ihnen Jesus den Trost, dafs ihnen immer noch ein neuer Bergungs- und Zufluchtsort übrig bleiben werde, bis seine Erscheinung aller Not ein Ende machen werde, so dafs sie also nie an ihrer Rettung zu verzagen brauchen. Der Gedanke an die Zerstörung Jerusalems liegt dem Zusammenhang völlig fern. Man wird sich auf den Abschnitt über den Greuel der Verwüstung berufen Mc. 13.14ff., Mt. 24.15ff., wo von der Belagerung Jerusalems die Rede sei und die Parusie unmittelbar daran geknüpft werde. Nun ist unzweifelhaft, dafs nicht nur Lukas, sondern auch die andern Evangelisten jenen Abschnitt auf die judäische Katastrophe bezogen haben, aber nur durch Verkennung und Umdeutung des ursprünglichen Sinnes jener Worte. Es ist ein Verdienst Pfleiderers, dafs er schon in seiner Abhandlung über die Composition von Mt. 24 (J. d. Th. 1868) nachgewiesen hat, dafs unsere Stelle von einer Zerstörung Jerusalems oder des Tempels mit keinem Worte rede. Nicht allein steht davon nichts hier, sondern was hier steht, widerspricht sogar jener Auffassung. So schon die Erwähnung des *βδέλυγμα ἐρημώσεως*. Wenn auch die ausdrückliche Rückbeziehung auf Daniel erläuternder Zusatz der Evangelisten sein mag, so kann doch nicht zweifelhaft sein, dafs sachlich der Ausdruck auf diesen Propheten zurückgeht, um so weniger als der Satz Mc. 19, Mt. 21 von der *θλῖψις, οἵα οὐ γέγονεν τοιαύτη ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως*, ja gleichfalls aus Dan. 12.1 stammt. Die drei Danielstellen, die von dem Verwüstungsgreuel reden, 9.27. 11.31. 12.11, haben mit einer äufseren Zerstörung der Stadt oder einer Belagerung derselben nichts zu thun; nicht von einem politischen, sondern von einem religiösen Ereignis ist die Rede; die Verwüstung besteht in einer Entheiligung des Tempels, einer Umstürzung der theokratischen Ordnung. Die Flucht fand zur Zeit des Antiochus nicht statt, um das leibliche Leben zu retten, sondern um nicht zur Beteiligung am Götzendienst gezwungen zu werden. Demgemäfs wird es auch in der Wiederaufnahme der Weissagung an unserer Stelle sich nicht um eine politische, sondern eine religiöse Katastrophe handeln, nicht um ein Gericht über das abtrünnige Judenvolk, wie dieser Gesichtspunkt überall da zu Grunde liegt, wo wirklich von der Zerstörung Jerusalems die Rede ist, sondern umgekehrt um eine Zeit schwerster Heimsuchung und Versuchung für die Frommen. Schon im ersten Abschnitt S. 22 wurde erwähnt, dafs auf die Belagerung Jerusalems der Satz nicht passe, „wenn jene Tage nicht verkürzt würden, so würde kein Mensch gerettet", da diejenigen, welche der

Mahnung Jesu gemäfs geflohen sind, eben dadurch ja gerettet sein würden. Worauf sich unser Abschnitt wirklich bezieht, wird erst in späterem Zusammenhange festzustellen sein; hier genügt der Nachweis, dafs eine Zerstörung des Tempels oder Jerusalems nicht nur nicht erwähnt ist, sondern der Zusammenhang auf ganz anders geartete Vorgänge führt, dafs also auch an dieser Stelle eine Kombination der judäischen Katastrophe mit der Parusie nicht vorliegt. So haben wir also keine Stelle gefunden, welche das Kommen Christi erwähnt und dabei zugleich auf die Zerstörung Jerusalems Rücksicht nähme. Umgekehrt fehlt nun auch in allen Stellen, die wirklich jene Katastrophe erwähnen, die Beziehung auf das Kommen Christi. Auszuscheiden ist hier zunächst Mt. 23. 34 ff. Hier ist allerdings V. 35 davon die Rede, dafs über das damalige Geschlecht die Rache kommen solle für alle Schuld des jüdischen Volkes, und V. 38 könnte — es ist mir diese Deutung zwar nicht gewifs — auf die Parusie bezogen werden. Aber diese Verse sind ursprünglich nicht zusammengesprochen, wie daraus hervorgeht, dafs V. 37—39 bei Lucas in einem ganz andern Zusammenhange steht (13. 34 f.). Also ist die Combination zwischen dem Gericht über die Juden und der Parusie auch hier ursprünglich nicht vorhanden. In den andern Stellen, die das Geschick Jerusalems behandeln, namentlich auch in dem Drohwort an die Frauen von Jerusalem Lc. 23. 28—31 fehlt sie durchaus. Auch ist schon im ersten Abschnitt S. 23 f. der Beweis zu geben versucht, dafs Mt. 24. 32—34 und Par. zwar von der Zerstörung des Tempels die Rede ist, dafs aber der Zusammenhang mit der im Vorigen dargestellten Parusie Christi unmöglich ein ursprünglicher sein kann. So ist also von Jesus, so weit wir es aus unseren Quellen ersehen können, niemals die Zerstörung Jerusalems als ein zu seinem Kommen gehöriges Ereignis dargestellt, weder so, dafs er sie als eine vorläufige Manifestation desselben hingestellt, noch so, dafs er sie als unmittelbare Voraussetzung seines endlichen Kommens betrachtet hätte. Mit dieser Erkenntnis ist erst der Weg zum vollen Verständnis dessen frei gelegt, was er über die Zeit seines Kommens sagt, bez. nicht sagt.

4. Denn was er darüber sagt, fafst sich wesentlich darin zusammen, dafs sein Kommen völlig unvermutet eintreten werde. Schon das Judentum nahm an, dafs der Messias plötzlich aus der Verborgenheit hervortreten werde (Schürer 2, 777); vgl. namentlich Bar. 48. 32 f.: erit illis diebus, requiescent omnes habitatores terrae unus super alterum, quia nescient, quia appropinquavit iudicium meum. non enim multi sapientes reperientur et intelligentes singulares aliqui erunt; sed etiam qui scient maxime conticescent. Aber wie weit geht die Anschauung Jesu darüber hinaus: nicht nur wenige werden davon wissen, sondern schlechterdings niemand, auch er selbst nicht Mc. 13. 32 Par. Der Tag kommt wie ein Dieb in der Nacht Lc. 12. 39; wie zur Zeit der Sintflut oder des Untergangs Sodoms wird niemand das Eintreten des Endes beachten Lc. 17. 26 ff. Mt. 24. 38. Man hat zwar gemeint, Jesus wolle nur sagen, dafs die Gottlosen von dem Ende überrascht werden würden, die Frommen aber würden allerdings, wie in jener Katastrophe Noah und Lot, rechtzeitig Mahnungen und Warnungen erhalten, so dafs sie auf das Kommende gefafst sein würden. Aber das ist ein Irrtum. Zunächst stände das im Widerspruch mit dem Wort Jesu, dafs niemand im strengsten Sinne des Wortes die Zeit des Endes wissen könne. Aufserdem aber leugnet Christus ausdrücklich, dafs die Gläubigen das Ende vorher wissen würden: Mt. 24. 42 ff. Endlich aber beruht jene Meinung auf falscher Deutung der Stellen Lc. 17. 26 ff. Mt. 24. 38. Schon die ganze Gestaltung der Sätze zeigt, dafs nicht der Gegensatz zwischen dem Verhalten der Ungläubigen und dem Noahs und Lots vor der Katastrophe geschil-

dert werden soll: — jene fuhren in ihrem gewohnten Leben fort, diese suchten durch Aufsuchen der Arche, bez. die Flucht dem Gericht zu entgehen —, sondern dafs es sich nur um das Verhalten der Gottlosen handelt und die Bergung der Frommen nur als Signal für das Einbrechen des Gerichts in Betracht kommt: dasselbe kann erst eintreten, wenn die Frommen in Sicherheit sind, daher ist der Satz „sie kauften und verkauften bis zu dem Tage, da Noah und Lot gerettet wurden", eben nur ein concreter Ausdruck für den Begriff des Eintretens des Gerichts. So bleibt es also dabei, dafs das Ende dieses Aeons für alle Menschen ganz unvermutet eintreten wird. Dieser Gedanke ist nun aber kein innerlich unvermittelter, keine rein äufsere Prädiction eines zufälligen Umstandes, sondern die Consequenz davon, dafs Jesu der Eintritt des *αἰὼν μέλλων* ein absolut supranaturaler Act ist, d. h. nicht das Ende der immanenten Entwicklung der Welt aus sich selbst, nicht die Frucht der voraufgehenden Geschichte. Diese hat nur eine Frucht: dafs die Welt immer mehr dem Verderben zusteuert. Die *ἀπώλεια* ist Consequenz der Weltentwicklung. Aber das Kommen des Gottesreiches und seine Vollendung ist ein freier Act Gottes, der lediglich auf seinem Willen basiert. Er mufs der sündigen Entwicklung ein Ziel setzen, er mufs den *αἰὼν μέλλων* herbeiführen. Weil das aber solch supranaturales Eingreifen Gottes ist, darum kann es keine Berechnung der Zeit des Endes geben, keine *παρατήρησις* Lc. 17. 20, darum heifst es, die Zeit des Eintritts des Himmelreichs in seiner Vollendung habe der Vater seiner Macht vorbehalten Act. 1. 7, darum mufs das Ende unvermutet eintreten. Man darf nicht entgegnen, dafs doch andrerseits Jesus auch eine immanente Entwicklung voraussetze, wie die Gleichnisse vom Senfkorn, vom Sauerteig und namentlich vom selbstwachsenden Samen zeigen. Das ist etwas ganz anderes, als um was es sich hier handelt. Gewifs giebt es eine immanente Entwicklung doppelter Art: die Sünde hat ihr Entwicklungsgesetz und das Gottesreich auch. Aber der Kampf zwischen beiden Principien wird nicht durch eine immanente Entwicklung entschieden und zu Ende gebracht, sondern hier mufs Gottes eigene That eintreten, und darum kann das Ende nicht im Voraus bestimmt werden, denn wann Gott eingreifen will, ist lediglich Geheimnis seines Ratschlusses. Damit ist jede Zukunftsrechnerei ausgeschlossen: es kann keine Vorzeichen des Endes in dem Sinne geben, dafs sich daraus der Termin desselben mit Sicherheit angeben liefse.

Diese einfache Consequenz aus der Gesamtanschauung des Herrn scheint nun aber doch im Widerspruch damit zu stehen, dafs er nach der gewöhnlichen Auffassung eine Reihe von Vorzeichen angegeben hat, welche in immer zunehmendem Mafs das Eintreten des Endes berechnen lassen. Das unvermutete Kommen desselben scheint dadurch wesentlich limitiert zu sein. Namentlich nach der Darstellung des ersten Evangelisten hätte Jesus ein vollständiges Tableau dessen gegeben, was dem Ende vorangehen mufs, und damit eine Reihe von „Zeichen" seiner Parusie genannt. Aber dieser Eindruck beruht nur auf der Art, wie der Evangelist die Worte Jesu zusammengestellt hat. Es läfst sich noch völlig sicher beweisen, dafs dieselben an sich nirgends ein Moment enthalten, woran man den Eintritt der Parusie irgendwie berechnen könnte. Das ist bei dem ersten Abschnitt der Rede ganz klar. Sie beginnt in ihrer jetzt vorliegenden Form mit einer Warnung denen nicht zu glauben, welche das Erscheinen Christi als vorhanden den Jüngern aufreden wollen V. 4 f. Ebenso stehen die folgenden Verse 6—9 unter dem Thema: *δεῖ τοῦτο γενέσθαι ἀλλ' οὔπω ἐστὶν τὸ τέλος*. Die politischen und sozialen Nöte stehen nur in sehr entferntem Zusammenhange mit dem Ende, sind nur der Anfang der Vorbereitung (*ἀρχὴ τῶν*

ὠδίνων). Aber ebenso wenig ist die universale Verkündigung des Evangeliums geeignet, das Eintreten der Parusie zu berechnen. Nicht einmal in dem jetzigen Zusammenhange der Rede. Denn Matthäus läfst im Folgenden ja noch eine Zeit höchster Not folgen, ja wiederholt V. 26 ff. die Warnung, sich die Parusie Christi vorzeitig aufreden zu lassen, kann also das τότε ἥξει τὸ τέλος V. 14 nicht dahin verstanden haben, dafs nun unmittelbar das Ende eintreten werde, sondern die allgemeine Predigt des Evangeliums ist als retardierendes Moment gemeint: erst dann kann das Ende kommen, wenn sie eingetreten ist, ohne dafs aber daraus folgt, dafs es nun alsbald kommen müsse. Auch ist ja die allgemeine Ausbreitung des Evangeliums an sich gar kein Datum, das sich auf Tage und Stunden berechnen läfst, also auch nicht geeignet, den Zeitpunkt der Parusie zu präcisieren. Dazu kommt nun aber, dafs, wie wir S. 19 erkannten, der von Matthäus V. 14 formulierte Gedanke nach Ausweis von Mc. 13 10 ursprünglich als Trost für die Jünger gemeint gewesen ist: die Verfolgungen, welche ihnen widerfahren, werden das Evangelium nicht schädigen können, müssen im Gegenteil dazu beitragen, es auch zu den Feinden desselben zu bringen. So ist also ursprünglich die Verbreitung des Evangeliums gar nicht als positives Anzeichen des Endes in Betracht gezogen, sondern der Gedanke ist ähnlich denjenigen, die wir als Inhalt von Mt. 10. 23 erkannten. Am meisten scheint der Abschnitt von dem βδέλυγμα ἐρημώσεως ein wirkliches Vorzeichen der Parusie zu sein, namentlich bei Matthäus infolge des εὐθέως V. 29. Und doch macht auch er eine Berechnung des Endes unmöglich. Denn da gesagt wird, Gott habe in seinem Rat die Drangsalszeit verkürzt, so ist eine Berechnung, wie lange diese Drangsal dauern wird, unmöglich: das Mafs der Verkürzung hat sich Gott vorbehalten. Aber nicht nur an sich wird auf diese Weise jede sichere Berechnung der Parusie unmöglich gemacht, sondern vor allen Dingen läfst sich auch nachweisen, dafs der hier in Betracht kommende Abschnitt ursprünglich von Christo gar nicht unter den Gesichtspunkt einer Berechnung der Parusie gestellt ist, sondern, wie wir demnächst nachweisen werden, eine ganz andere Tendenz hat. Endlich ist auch das über die Revolution am Firmamente in V. 29 Gesagte nicht ein Vorzeichen der Parusie zu nennen, vielmehr nur die Kehrseite derselben. Das εὐθέως in V. 29 beherrscht nämlich nicht nur den gleich darauf folgenden Satz, sondern ist vor allem auf V. 30 abgezweckt. Für diesen Vers ist der 29. nur die Substruktion. Die natürliche Welt bricht zusammen und eine höhere thut sich auf. Das Zusammenkrachen der Gestirnwelt ist also nicht ein besonderes Moment neben der Parusie, sondern beides ist gleichzeitig. Man mufs sich nur in dem Verständnis der beiden ersten Evangelien nicht durch Lukas beirren lassen. Bei diesem nämlich ist an die Stelle des Aufhörens der jetzigen Ordnung der Gestirnwelt etwas viel Geringeres getreten, die Beschreibung von Zeichen am Himmel, welche die Menschen in Furcht setzen vor dem, was dann weiter kommen wird. Hier haben wir also wirklich eine Vorstufe der Parusie, wir sind sozusagen noch eine Etappe früher als bei Matthäus und Markus. Dies hängt damit zusammen, dafs Lukas die grofse Trübsal, wie wir sehen werden, wesentlich herabgemindert hat, also diese furchtbaren Erscheinungen am Himmel gewissermafsen erst an ihre Stelle treten. In dem allen haben wir also ein wirkliches Vorzeichen der Parusie, in dem Sinn, dafs daran ihr Eintreten unverkennbar zu merken und mit Sicherheit daraus zu entnehmen wäre, nicht gefunden. Ein solches würden wir nun freilich bei Matthäus haben, wenn der Ausdruck σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου V. 30 von einem den Menschensohn ankündigenden Zeichen zu verstehen wäre. Das scheint mir aber irrig zu sein. Ich will bei Seite lassen, dafs ein solches

Zeichen im Widerspruch stände mit allem, was sonst von dem total überraschenden Charakter der Parusie gesagt wird. Man kann auch hier nicht beides in Einklang bringen, indem man sagt, die Gläubigen allein würden diefs Zeichen des Menschensohnes sehen; denn die Wirkung desselben soll eine ganz allgemeine sein (*αἱ φυλαὶ τῆς γῆς*). Vor allem aber würde ein Zeichen, von dem nicht gesagt wird, worin es besteht, gar kein Zeichen sein. Der Genetiv kann nur appositiv gefafst werden: das in dem Menschensohn bestehende Zeichen. Im klassischen Griechisch ist allerdings dieser Genetiv meist nur in der Poesie üblich, in der Prosa selten und nur in gewissen Verbindungen gebräuchlich (Kühner 2, 1² 226d); aber im Neuen Testament ist er unstreitig häufiger (Winer 7. Auflage § 59, 8) und namentlich bei *σημεῖον* zweimal unbestreitbar angewandt; Act. 4. 22 *σημ. ἰάσεως*, das in der Heilung des Kranken bestehende Zeichen, und Röm. 4. 11 *σημ. περιτομῆς*, das in der Beschneidung bestehende Zeichen. Gegen diese Auffassung wird geltend gemacht, dafs dann die Erscheinung Christi von Matthäus zweimal erwähnt wäre: *φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῷ . . καὶ ὄψονται τὸν υἱὸν ἐρχόμενον κτλ.* Aber das ist ein Irrtum: die beiden Aussagen sind nicht identisch. Zuerst wird gesagt, dafs der Menschensohn am Himmel, also oben, erscheint und diese Erscheinung allgemeinen Schrecken hervorruft, sodann, dafs er vom Himmel herunterkommt. Der Fortschritt des Gedankens liegt also in dem Übergang von *φανήσεται ἐν οὐρανῷ* zu *ὄψονται ἐρχόμενον* scil. *ἐξ οὐρανοῦ*. Somit ist nicht von einem Zeichen für das Kommen des Menschensohnes die Rede, sondern sein Kommen ist das Zeichen, nämlich für den Eintritt der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*. In der eben gegebenen Darlegung haben wir allerdings vorausgesetzt, dafs diefs Wort des Matthäus authentisch ist, obwohl es in den beiden Seitenreferenten fehlt. Umgekehrt hält es z. B. Holtzmann für einen Zusatz des Evangelisten, der aus der Jüngerfrage V. 3 hervorgewachsen sei. Diese Herleitung scheint mir aber jedenfalls unrichtig zu sein. Denn erstens enthält ja V. 30, man mag das *σημεῖον* verstehen, wie man will, gar keine Antwort auf die Jüngerfrage. Fafst man das *σημεῖον* als ein Zeichen für die Ankunft Christi, so ist gar nicht ausgesprochen, worin es besteht, also der Satz keine Antwort auf die Frage *τί τὸ σημεῖον*; Versteht man aber darunter die Erscheinung Christi selbst, so ist erst recht nicht von einem *σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας* die Rede, wie es die Jüngerfrage im Auge hatte. Zweitens ist aber die Holtzmannsche Herleitung schon darum unrichtig, weil doch die Jüngerfrage bei Matthäus, wie die Vergleichung der andern Evangelisten zeigt, von dem Verfasser selbst, dem die Rede schon vorlag, formuliert ist. Er wird die Frage also nach dem Inhalt der Antwort gestaltet haben, nicht aber umgekehrt die Antwort nach der erst von ihm gestalteten Frage. Der ganze Zusammenhang des Kapitels zeigt, dafs der erste Evangelist — freilich irrtümlich — in allem bis V. 31 Gesagten nähere und fernere Anzeichen der Parusie zu haben vermeinte; er hatte also gar keine Veranlassung, noch in V. 30 ein *σημεῖον* einzuschieben. Für ihn war die Jüngerfrage auch ohne den Satz V. 30 schon beantwortet. Wir haben aber noch einen positiven Anhalt für die Behauptung, dafs der Satz vom Zeichen des Menschensohnes aus der vom ersten und dritten Evangelisten gemeinsam benutzten Quelle stammt. Das *κόψονται* Mt. 30 hat sein Analogon in den Worten Lc. 26: *ἀποψυχόντων ἀνθρώπων ἀπὸ φόβου*. Nun sahen wir, dafs Lucas die Aussage seiner Quelle über die Ereignisse am Firmament umgestaltet hat, indem er sie, die sich ursprünglich auf Vorgänge bei der Parusie bezogen, auf Vorgänge vor derselben deutete. Dann aber mufs es als sehr wahrscheinlich erscheinen, dafs wir die betreffenden Sätze bei Matthäus in ihrer ursprünglichen Gestalt haben und die Fortlas-

sung des σημεῖον bei Lucas mit jener Umgestaltung des Gedankens durch ihn zusammenhängt; ferner als wahrscheinlich, dafs Markus, der ja auch den dem Matthäus und Lucas gemeinsamen Gedanken des κόψονται ausgelassen hat, auch den Satz vom σημεῖον seinerseits fortliefs, wir also bei Matthäus die Quelle am vollständigsten erhalten finden.

Mit dem allen ist bewiesen, dafs jenes Tableau einzelner Vorzeichen der Parusie erst aus der Darstellung des Matthäus stammt, während ursprünglich allen einschlägigen Worten Jesu der Gedanke einer Zeitbestimmung der Parusie fehlt. Diese Betrachtung mufs nun aber noch ergänzt und verstärkt werden durch die Untersuchung, welche Bedeutung denn wirklich jene einzelnen in unsern Evangelien zusammengestellten Sätze Jesu gehabt haben. Da ergiebt sich, dafs nirgends Jesus den Zweck hat, irgendwelche Ereignisse der Zukunft in sozusagen historischem Interesse voraus zu verkünden, geschweige eine Übersicht der Zukunft zu geben, sondern dafs alles, was er sagt, im Dienste religiös-sittlicher Mahnung steht. Dieselbe läfst sich wesentlich zusammenfassen als Mahnung zur Treue gegen den Herrn und zur inneren Bereitschaft. Eine solche Treue wird für die Jünger wesentlich erschwert werden durch die schweren Versuchungen, welche die Folgezeit mit sich bringen wird. Nicht nur in der jüdischen Apokalyptik, sondern schon in der älteren Prophetie finden wir durchgehend die Anschauung, dafs das endliche Heil aus einer Zeit der furchtbarsten Nöte und gesteigertsten Übel hervorgehen werde. Dieser Gedanke beherrscht auch die Gedanken Jesu, wie die Parallele der Endzeit mit den Epochen der Sintflut und der Zerstörung Sodoms beweist, in denen das feindliche Verderben sich auch aufs äufserste gesteigert hat. Es hängt das eng mit jener supranaturalen Fassung des Gottesreiches zusammen, welche wir als grundlegend bei dem Herrn konstatierten. Dasselbe verwirklicht sich nicht in der Form eines allmählichen Prozesses, so dafs das Böse in immer höherem Grade von dem Guten resorbiert wird, sondern das Böse wächst sich im Gegenteil bis zum höchsten Gipfel aus, um dann durch ein supranaturales Gericht beseitigt zu werden. Dieses grofse Weltgesetz der immer zunehmenden Macht des Bösen und des Übels bringt nun für die Jünger Jesu Versuchungen mancher Art mit sich. Unter den Leiden, die sie zu befahren haben werden, steigert sich begreiflicherweise ihre Sehnsucht nach Erlösung davon, und diese Sehnsucht macht sie geneigt, den Stimmen zu glauben, welche ihnen das Eintreten der Erlösungszeit verkündigen. Das ist der Gedanke der Stelle Lc. 17. 22 ff.: in ihrer Mühsal begehren die Jünger auch nur einen der Tage des Herrn zu schauen. Diese Worte sind nicht dahin zu verstehen, als ob die Vollendung des Gottesreiches hier als ein allmählicher Prozefs erschiene, dessen erstes Stadium wenigstens die Jünger erleben möchten; dann müfste von dem ersten dieser Tage oder dem Anbruch derselben die Rede sein. Vielmehr sind die Tage des Menschensohnes der Zustand der Vollendung in seiner ganzen Ausdehnung. Wie der Kranke in seinen Schmerzen sich nur einen einzigen Tag der Gesundheit wünscht, so die Jünger nur einen einzigen Tag der ἀνάψυξις, an dem sie die Erquickung der Vollendungszeit zu schmecken bekämen; aber selbst dieser Wunsch wird ihnen nicht gewährt, das Leid ihnen nicht abgenommen. Damit ist hier nicht gemeint, zu ihren Lebzeiten werde die Parusie sicher nicht erfolgen. Das wäre ganz gegen die sonstigen Aussprüche Jesu, auch wider den Sinn der vorangehenden Worte, die nicht von dem Eintritt der Parusie, sondern von einer Art von Anticipation, einer ἀπαρχή des Vollendungszustandes, reden. Vielmehr will Jesus die Seinen nur darauf gefafst machen, dafs sie den Leidenskelch bis zur Neige austrinken müssen. Ihre Sehnsucht nach einem Tage, wie er der Vollendungszeit

eignen wird, ist hier nur eingeführt als die subjektive Grundlage für die eigentliche Versuchung, die an sie herantreten wird, dafs sie nämlich denen ihr Ohr leihen, welche ihnen das Dasein der Vollendung mit einem ἰδοὺ ὧδε ἢ ἐκεῖ einreden möchten. Glauben sie nämlich solchen Stimmen, so wenden sie sich damit einem Irrlichte zu und sind von Christo abgefallen. Gegen diese Versuchung schützt sie der Herr durch den Nachweis, dafs jede solche Rede von vornherein irrig sein mufs; denn der wirkliche Eintritt der Erlösungszeit wird die Evidenz des Blitzes haben, der gleichzeitig das ganze Firmament erhellt, so dafs man sein Dasein nicht erst durch Andere zu erfahren braucht, sondern selbst wahrnehmen kann. Was diesen Charakter der Evidenz, der allgemeinen, sich selbst unmittelbar bezeugenden Wahrheit nicht hat, ist also von vornherein ein verhängnisvoller Irrweg. So weist also diese Stelle auf die Gefahren der Ungeduld hin, die des Leidens überhoben werden möchte und darüber der Versuchung verfällt, einem Afterbilde des Heils zu folgen.

Aber noch eine andere sittliche Gefahr fafst der Herr ins Auge, dafs nämlich die Seinen selbst sich in das ungöttliche Weltwesen hineinziehen lassen. Indirekt liegt die Warnung davor schon in dem Hinweis auf die Zeiten Noahs und Lots vor: Lc. 17. 26 ff. Mt. 24. 37 ff. Der nächste Gesichtspunkt dieser Stelle ist freilich die völlig unerwartete Ankunft des Herrn; niemand hat im voraus eine Ahnung von ihr. Aber andrerseits soll offenbar dargestellt werden, dafs die Versunkenheit in die Dinge dieses irdischen Lebens, in das Kaufen und Verkaufen, Heiraten und Geheiratetwerden, die Schuld jener Leute gewesen ist. Bis zum letzten Moment kommt kein Gedanke an ein göttliches Eingreifen in ihre Seele; sie stellen sich an, als ob es ohne Ende so fortgehen würde. Eben darum sind sie unbereitet auf das Ende, und wenn es kommt, ist es für sie das Gericht. So ist also indirekt diese Stelle eine Warnung vor dem irdischen Sinn der Welt.

Viel direkter bildet eine solche Warnung vor Beteiligung an dem gottlosen Weltwesen und die Mahnung zur Treue in den höchsten Anfechtungen den Inhalt des Abschnittes vom βδέλυγμα ἐρημώσεως Mc. 13. 14 ff. Mt. 24. 15 ff. Wir sahen schon, dafs derselbe nicht von einer politischen, sondern einer religiösen Katastrophe redet, daher auch nicht Mittel zur Errettung des leiblichen Lebens empfiehlt, sondern vor ethischen Gefahren warnen will. Dafs es sich um solche handelt, folgt zunächst aus der Vergleichung Mc. 15—16 mit Lc. 17. 31–32. Der bei Matthäus und Marcus fehlende Zusatz μνημονεύετε τῆς γυναικὸς Λώτ in letzterer Stelle soll, wie sowohl aus Lc. 33 wie aus der Anwendung auf die Parusie hervorgeht, nicht nur die Langsamkeit der Flucht als verhängnisvoll darstellen, sondern auch den Grund dieser Langsamkeit angeben: er liegt in dem Hängen an der alten Heimat mit ihren Gütern. Es ist also keine Mahnung, das physische Leben um jeden Preis zu retten, sondern eine Warnung vor dem irdischen Sinn, der zum Verderben führt. Dieselbe ethische Abzweckung des Abschnittes geht aus Mc. 20, Mt. 22 hervor. Das οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ kann sich nicht auf den leiblichen Tod beziehen. Es wurde schon bemerkt, dafs, wenn es sich darum handelte, ja gerade die Auserwählten und Frommen durch Befolgung der Mahnung Christi gerettet sein würden, also von einem οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ nicht die Rede sein könnte. Man kann den letzteren Ausdruck auch nicht auf die trotz der Mahnung Christi in Jerusalem Gebliebenen beschränken, von denen auch noch etliche durch Verkürzung der Zeit der Verfolgung gerettet würden; denn dann würde dieser Zusatz nur die Dringlichkeit der Fluchtmahnung abschwächen können: die Jünger könnten sich auf diese Verkürzung der Drangsalszeit verlassen und die Fluchtmahnung in den Wind

schlagen. Dazu kommt nun aber, dafs im Munde Jesu σώζεσθαι nur von der sittlich-religiösen Rettung vorkommt. Das ist bei allen anderen Stellen von selbst klar; aber auch bei der einzigen scheinbaren Ausnahme, wo Jesus dem blutflüssigen Weibe sagt, ihr Glaube habe sie gerettet (Mc. 5. 34. Mt. 9. 22. Lc. 8. 48), zeigt die Einführung des religiösen Begriffs πίστις, dafs Jesus in der leiblichen Heilung zugleich ein höheres Heil gegeben sieht. Setzt man diesen religiösen Begriff des σώζεσθαι auch an unserer Stelle ein, so wird dieselbe ganz durchsichtig. Die Anfechtung durch die Gottlosigkeit der Welt wird so grofs, dafs, wie es nachher in etwas anderem Zusammenhange heifst, auch die Auserwählten Gefahr laufen, verführt zu werden und ihr Heil zu verlieren; da nun die Gottlosen natürlich verloren gehen, so ist in der That Gefahr vorhanden, dafs im strengsten Sinne des Wortes niemand gerettet wird. Die religiös-ethische Beziehung des Absatzes ist auch von Pfleiderer namentlich in seiner neusten Darstellung des Inhaltes dieser Stelle (Urchristentum 403 ff.) richtig erkannt, indem er das βδέλυγμα auf die Aufstellung von Kaiserbildern als Gegenständen der Anbetung im Tempel bezieht und den ganzen Abschnitt als Reflex der Aufregung ansieht, welche der dahin gehende Versuch des Caligula unter den Juden hervorgerufen hatte. Damit wäre allerdings die Authentie der Stelle fallen gelassen und ihre spätere Entstehung bewiesen. Ich glaube aber, dafs diese Annahme nicht nur nicht nötig ist, sondern der Absatz nur verständlich wird, wenn man ihn auf authentische Worte Jesu zurückführt. Denn ist unsere Beobachtung richtig, dafs alle hier gegebenen Mahnungen rein ethisch orientiert sind, so stimmt das so genau mit der Eigenart der Reden Jesu und liegt so weit ab von der äufserlichen Art der gesamten Apokalyptik jener Zeit, dafs mir darin ein Beweis für die Authentie der hier zu Grunde liegenden Rede zu liegen scheint. Dieselbe beruht auf derselben freien, geistigen Verwendung der alttestamentlichen Prophetie, wie wir sie sonst bei Jesus gewohnt sind. Wir sahen, dafs schon seine Deutung des Elias bei Maleachi beweist, wie Jesus nicht den Buchstaben, sondern nur die Idee einer prophetischen Stelle ins Auge fafste. Wir sahen ferner, dafs er nur bei einer solchen innerlichen Auffassung der Weissagung sich überhaupt für den geweissagten Messias halten konnte. So ist ihm auch der Verwüstungsgreuel bei Daniel nur eine Weissagung gewesen, dafs eine gewaltige Macht des Bösen am Ende dieses Äons einen scheinbaren Triumph feiern werde, dafs die Bedrängnis durch Antiochus sich in umfassenderer Weise wiederholen müsse. Aber er hat das nicht einfach aus dem Buchstaben des Alten Testamentes übernommen und äufserlich gelernt, sondern er fand den ihm sonst fest stehenden Grundsatz von der notwendigen Ausbildung des Bösen bis zu seinem Gipfel in jener Stelle bestätigt und hat den Ausdruck des βδέλυγμα ἐρημώσεως in ähnlicher Weise als zusammenfassende Bezeichnung dafür gebraucht, wie er das Psalmwort vom Sitzen zur Rechten Gottes als Emblem für seine überweltliche Herrlichkeit gebrauchte. Ob sich diese Macht des Bösen in einem Herrscher nach Art des Antiochus zusammenfassen, ob der Verwüstungsgreuel die Form eines Götzenaltars oder Götzenbildes haben, ob das Aufhören des תָּמִיד sich buchstäblich wiederholen werde, davon steht weder etwas hier, noch ist nach allen Analogieen überhaupt vorauszusetzen, dafs Jesus sich solche Fragen vorgelegt hat. Wie bei seinen Gleichnisreden ihm alles auf die einheitliche Pointe ankommt, der gegenüber alles andere nur ausmalende Staffage ist, so hat er auch bei prophetischen Weissagungen nur einen Punkt ins Auge gefafst, ohne sich weiter um die Form der Detailausführung zu kümmern. Der Gedanke des Abschnittes ist also einfach der: „Es wird zu einer so furchtbaren Feindschaft gegen das Gottesreich

und die fromme Gemeinde kommen, wie Daniel vorausgesagt hat". Und für diesen Fall giebt er seinen Jüngern Warnung und Trost. Die Warnung geht dahin, dafs sie nicht etwa durch irdische Rücksichten, durch das Hangen an irdischen Gütern in die Macht des Bösen sich verstricken lassen sollen. Vielmehr gilt es rücksichtslose Verleugnung aller Lebensgüter, um das ewige Heil zu gewinnen. Die Rückkehr vom Dache ins Haus, um seine Habe zu retten, kommt also nicht in Betracht als Mahnung zur Wahrung des irdischen Lebens, sondern, wie bei Lots Weib, als Zeichen eines Haftens an den irdischen Gütern, welches für das Heil verhängnisvoll werden mufs. Die Worte sind ebenso individualisierend und gleichnishaft gemeint, wie in anderm Zusammenhang die Mahnungen zum Ausreifsen des Auges und zum Abhauen der Hand. Die Flucht ist nur als Mittel gedacht, sich der Beteiligung an dem widergöttlichen Greuel um jeden Preis zu entziehen. Aber die Feindschaft wird so grofs sein und die Verfolgung so gewaltig, dafs selbst die Frommen in Versuchung kommen zu erliegen. Dem entspricht nun der Trost, dafs Gott die Tage der Bedrängnis von vornherein so kurz bemessen hat, dafs die Auserwählten nicht zum Äufsersten gebracht werden, sondern, ehe es dahin kommt, Gott selbst durch unmittelbares Eingreifen sie aus der Bedrängnis erretten wird. Es will beachtet sein, dafs Mt. 29—30 die unmittelbare Fortsetzung des Wortes von der Verkürzung der Tage ist. Letztere tritt eben dadurch ein, dafs Gott der irdischen Welt überhaupt ein Ende macht — das Zusammenbrechen des Firmaments — und durch die Erscheinung Christi der himmlische Äon anbricht. Mag sein, dafs erst Matthäus das *εὐθέως* hinzugesetzt hat; der Sinn der Stelle ist aber auch ohne dasselbe ganz der gleiche: das tröstliche Eingreifen Gottes zu Gunsten seiner Auserwählten. Ferner will beachtet sein, dafs auch in der Schilderung der Parusie nicht von der Bestrafung des Bösen die Rede ist, sondern nur von der Heimführung der Auserwählten. Der ganze Abschnitt ist eben nur im Interesse dieser Auserwählten gesprochen und soll ihnen und ihnen allein Mahnung und Trost gewähren. Nicht ein Zukunftsbild soll gegeben werden, sondern eine Paränese. Hierher wird auch dem Sinne nach Lc. 28 gehören: *ἀρχομένων δὲ τούτων γίνεσθαι, ἀνακύψατε καὶ ἐπάρατε τὰς κεφαλὰς ὑμῶν, διότι ἐγγίζει ἡ ἀπολύτρωσις ὑμῶν.* Die schreckliche Drangsalszeit soll die Jünger nicht entmutigen, sondern sie sollen sich an der Gewifsheit stärken, dafs je gröfser die Not ist, desto näher die Hilfe. Der Jünger Jesu soll verstehen, über das Dunkel des Augenblicks sich zu erheben, und selbst in der gröfsten Not, wo die Wasser bis an die Seele gehen, mit dem Auge des Glaubens nur ein Anzeichen der bevorstehenden göttlichen Hilfe zu erblicken. So ist klar geworden, was wir im voraus aussprachen, dafs dieser Abschnitt, der in der That von Ereignissen redet, die der Parusie unmittelbar vorausgehen werden, doch nicht unter dem Gesichtspunkt einer Beschreibung der Vorzeichen der Parusie steht. Nicht die Frage interessiert Jesum hier: „was mufs geschehen, damit die Parusie kommen kann?", sondern nur die Frage, wie seine Jünger in der Zeit der furchtbarsten Not den nötigen Mut und die erforderliche Treue bewahren können, nämlich eben durch den Glauben, dafs aus der höchsten Not Gottes Eingreifen sie erretten werde. So haben wir in diesem Abschnitt einen durchaus einheitlichen, der ganzen Art Jesu völlig homogenen Gedanken, keine Prädiktion äufserer Ereignisse, keine Ratschläge für äufsere Sicherung, sondern rein ethisch gemeinte Erörterungen für die Zeit der höchsten Versuchung. Diese Einheitlichkeit des Gedankens und seine Übereinstimmung mit der gesamten Verkündigung Jesu ist nun freilich noch kein Beweis, dafs die hier aufbewahrten Worte Jesu ursprünglich hintereinander gespro-

chen sind; im Gegenteil entscheidet der Umstand dagegen, dafs Lc. 17. 31 ff. die Verse Mc. 15—16 in ganz anderm Zusammenhange stehen. Es begreift sich aber aus dem Gesagten auch leicht, dafs der Ausdruck *βδέλυγμα ἐρημώσεως* von den ersten Christen statt auf eine innere Verwüstung religiöser Art auf eine äufsere politischer Art bezogen werden konnte, dafs man die Mahnung zur Flucht in einem ähnlichen Mifsverständnis als rein äufseren Ratschlag betrachtete, wie die Jünger in Gethsemane die Mahnung ein Schwert zu kaufen buchstäblich auffafsten. So bezog man das Ganze auf die Zerstörung Jerusalems, von der Jesus ja bei andern Gelegenheiten geredet hatte, und bei Lucas ist die ursprünglich ethische Abzweckung des Abschnitts so vollständig verloren gegangen, dafs, wenn man nur sein Evangelium hätte, es gar nicht mehr möglich wäre, sie zu erkennen. Ich halte es für sehr möglich, dafs das über die Schwangern und Säugenden, ebenso das über die Flucht im Winter und am Sabbat Gesagte ursprünglich einem andern Zusammenhang angehört hat, der wirklich von der jüdischen Katastrophe handelte. Wenigstens giebt es zu denken, dafs bei Lc. 23. 29 ein Satz, der an die ersteren Worte sehr entschieden anklingt, unzweifelhaft sich auf die Zerstörung Jerusalems bezieht. Dann ist ferner möglich, dafs auch die Worte *οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ* erst der Bearbeitung der Evangelisten, beziehentlich der Tradition, auf welcher sie fufsen, angehören; sieht man nämlich von diesen Worten ab, so enthält der Abschnitt nirgends eine Beziehung auf geographische Verhältnisse und das *πᾶσα σάρξ* weist auf einen allgemeinen Gesichtskreis hin, ja auch der allgemeine Ausdruck des Marcus, dafs das *βδέλυγμα* stehen werde, *ὅπου οὐ δεῖ*, möchte ursprünglicher sein als der des Matthäus, der offenbar den Tempel im Auge hat. Sind diese Vermutungen richtig, so würde erst recht erhellen, wie wenig in der ursprünglichen Rede Jesu irgendwie eine Prädiktion äufserer Ereignisse gegeben war, sondern nur eine an alttestamentliche Worte angelehnte Schilderung des äufsersten Verderbens der Endzeit und der vollendeten Feindschaft gegen die Jünger Jesu. Auf eine Frage *κύριε, ποῦ*; würde Jesus wahrscheinlich hier ebenso abweisend und verallgemeinernd geantwortet haben wie Lc. 17. 37.

Dafs der Absatz Mt. 23—25. Mc. 21—23 nicht eine Zeitbestimmung für die Parusie enthält, liegt am Tage, ebenso die rein religiöse Abzweckung desselben, welche noch zum Überfluſs durch die Schlufsworte *ὑμεῖς δὲ βλέπετε* gewährleistet wird. Die Verse bilden ein Pendant zu dem vorangehenden Abschnitt. Dort ist das Verderben geschildert als von einer widergöttlichen Weltmacht ausgehend, die der Gemeinde in offenbarer Feindschaft gegenübersteht; hier handelt es sich um eine Versuchung aus Kreisen, welche auf dem Boden göttlicher Offenbarung zu stehen vorgeben. *ψευδόχριστοι* sind ebensolche Menschen wie die, welche Mt. 24. 5 *ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου* kommen *λέγοντες· ἐγώ εἰμι ὁ Χριστός*. Aber auch hier ist es falsch die Worte buchstäblich zu fassen, als ob die betreffenden sich für Jesus persönlich ausgeben wollten. Der ihm zukommende Name, der Christusname wird von ihnen usurpiert, d. h. sie geben sich als Inhaber und Vermittler des Heils aus, das doch in Wahrheit an die Person Jesu gebunden ist; sie bringen also ein anderes Heil, das eben darum kein wahres Heil ist, und wer ihnen folgt, sagt sich damit von Christo los. Sie bilden die höchste Stufe der Pseudopropheten. Der Unterschied ist, dafs die letzteren zwar ihre Lehre als göttliche Wahrheit ausgeben, aber nicht gradezu ihre Person als Inhaber des Heils hinstellen. Und diese falschen Propheten wissen sich durch Wunder und Zeichen zu legitimieren, und grade das macht sie so gefährlich, dafs selbst die Auserwählten sich dadurch stutzig machen lassen. Wir haben also schon in diesen Aussprüchen

Jesu die Grundlage für die beiden Seiten des antichristischen Wesens, welche in der Apokalypse als das Tier aus dem Abgrund und der Pseudoprophet neben einander gestellt und im zweiten Thessalonicherbriefe in die eine Gestalt des Sündenmenschen zusammengezogen werden, der zugleich die Züge des Antiochus und des Bileam an sich trägt. Ich wüfste aber nicht, warum diese Gesichtspunkte erst in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts und nicht schon bei Jesu selbst möglich sein sollten.

Was Jesus von der Zeit vor der Parusie sagt, hat, wie wir gesehen haben, nie den Zweck historischer Aufklärung über die Zukunft, sondern stets die Absicht sittlicher Unterweisung, ist Warnung und Mahnung zu rechter Treue. Noch viel klarer ist dieser Gesichtspunkt bei den Mahnungen zur steten Bereitschaft und Wachsamkeit. In dem Umstande, dafs man die Zeit der Parusie nicht wissen kann, liegt gegeben, dafs man gleicher Weise mit dem Gedanken, sie sei nahe, und dem entgegengesetzten, sie sei nicht nahe, zu rechnen hat. Die retardierenden Aussagen Jesu erfordern ebensowenig die Erklärung, dafs sie erst aus der Erfahrung von dem Ausbleiben der Parusie hervorgegangen sind, wie die Voraussetzung, dafs Jesus mit einer längeren Epoche bis zur Wiederkehr gerechnet habe. Grade die Unmöglichkeit die Zeit zu bestimmen hat zur Konsequenz, dafs man beide Möglichkeiten jederzeit ins Auge fafst. So haben denn alle Worte Jesu über die Wachsamkeit der Jünger nicht die Sicherheit zur Voraussetzung, dafs er bald komme, sondern im Gegenteil werden sie stets damit begründet, sie könnten nicht wissen, ob er nicht bald komme. Höchst bezeichnend ist nach dieser Seite das Gleichnis von den klugen und thörichten Jungfrauen: auch die klugen schlafen, so dafs sie von der Wiederkunft überrascht werden; der Unterschied ist nur, dafs die einen darauf gerüstet sind, die anderen nicht.

5. Indefs eine Limitation scheint der Satz, dafs der Herr unerwartet kommen werde, doch zu bedürfen. Nämlich wenigstens den terminus ad quem scheint Jesus als sicher angesehen zu haben, nämlich dafs sein Kommen noch innerhalb eines Menschenalters eintreten werde. Zwar grade das Wort, welches diese Voraussetzung am klarsten auszusprechen scheint, Mc. 13. 30 Par., fällt für uns fort, denn es bezieht sich nach dem Resultat unsrer Untersuchung gar nicht auf die Parusie, sondern auf die judäische Katastrophe, insonders die Zerstörung des Tempels, und ist nur von den Evangelisten irrtümlich auf jene bezogen. Auch das Wort Mt. 10. 23 scheidet für uns aus, da es keine direkte Zeitangabe enthält. Aber dreierlei scheint doch als unbedingt beweisend übrig zu bleiben. Erstens einzelne Stellen, welche das Kommen des Menschensohnes als von den damals lebenden erfahrbar voraussetzen, so Mt. 26. 64: *ἀπ' ἄρτι ὄψεσθε καθήμενον*, und Mt. 16. 28: *εἰσίν τινες τῶν ὧδε ἑστώτων, οἵτινες οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον*. Zweitens der Umstand, dafs alles von der Parusie und den ihr voraufgehenden Ereignissen Gesagte stets in der zweiten Person Pluralis sich bewegt, so dafs also die Voraussetzung ist, die Angeredeten würden es erleben, und auch nicht an einer einzigen Stelle mit der Möglichkeit gerechnet wird, dafs sie alle vorher sterben würden. Drittens die allgemeine Erwartung des apostolischen Zeitalters von der Nähe der Parusie, welche doch auf dahin gehende Worte Jesu zurückgehen mufs. Es ist daher durchaus begreiflich, dafs man es für völlig sicher ansieht, Jesus habe seine Parusie bestimmt in kurz bemessener Frist vorausgesagt, und jeden Versuch das zu leugnen sich nur aus dogmatischer Voreingenommenheit, aus dem Widerstreben Jesu einen offenbaren Irrtum zuzuschreiben, erklären kann. Dennoch

scheint mir die Sache gar nicht so einfach zu liegen. Wenn Jesus wirklich mit Bestimmtheit einen terminus ad quem vorausgesetzt hat, so stehe ich vor einem mir völlig unlösbaren psychologischen Rätsel. Grade wenn anderweitig mindestens ebenso fessteht, dafs er seine Unwissenheit über den Termin der Parusie bekannt hat, — und es ist doch wohl allgemein zugestanden, dafs diefs Wort das Echteste von allem Echten ist, weil sicher die Gemeinde ihrem Herrn solche Unwissenheit nimmermehr angedichtet hätte, — wie konnte er wissen oder zu wissen meinen, die Frist werde sich gewifs nicht auf mehr als eine Generation erstrecken? Ist die Zeit des Weltendes lediglich von dem verborgenen Rat Gottes abhängig, wer konnte dann sagen, dafs dieser Gottesrat nicht noch zwei oder mehr Menschenalter verstreichen lassen wollte? Die Festsetzung eines Menschenalters als Termin würde eine grofse Inkonsequenz gewesen sein. Diese aber wäre bei Jesu um so unbegreiflicher, da sie mit einem der markantesten Züge seines Wesens in schneidendem Widerspruch stehen würde, nämlich dem, was ich als die keusche Zurückhaltung Jesu bezeichnet habe. Wir finden nämlich durchgehend, dafs Jesus mit seinen Gedanken sich auf das unbedingt Sichere beschränkt. Er denkt einen Gedanken nur, wenn die Verhältnisse oder Umstände direkt auf ihn führen, die gegebenen Voraussetzungen ihn unbedingt nötig machen, so dafs er ihm wie eine reife Frucht in den Schofs fällt. Daher finden wir bei ihm nie ein sich Ergehen in Möglichkeiten oder Eventualitäten, nie ein sich Bewegen oder Abmühen mit Problemen. Darum bleibt ihm alles Schwanken und alle Täuschung erspart. Diese seine Eigenart ist ein sehr wesentlicher Zug in dem Bilde seiner sittlichen Vollkommenheit, denn sie beruht auf der unbedingtesten Selbstzucht. Was er auf dem Gebiet des äufseren Lebens verlangt, dafs man nicht sorgen soll, das hat er auch auf dem des innern Lebens geübt: auch da hat er von der Hand in den Mund gelebt, nur gedacht, was unbedingt gedacht werden mufste, aber niemals einen Schritt ins Gebiet des nicht in sich Gewissen gethan. Wie er nur gethan hat, was sein Beruf unmittelbar von ihm forderte, aber sich jedes Eingehens auf andere Gebiete des Lebens enthielt, so hat er auch nur gedacht, was sein Beruf forderte. Grade um dieser Selbstbeschränkung und Selbstzucht willen konnte er irrtumslos sein. Diese Selbstbeschränkung mufste ihn aber am allermeisten vor willkürlichen und möglicherweise irrigen Festsetzungen und Annahmen auf einem Punct bewahren, wo er sich klar bewufst war, dafs es sich um etwas absolut Unerklärbares und Verborgenes handle. Für die etwaige Fixierung des terminus ad quem der Parusie fehlt es mir daher an jedem Verständnis. Diese Schwierigkeit pflegt man damit zu lösen, dafs man annimmt, er habe seine Parusie mit der Zerstörung Jerusalems combiniert, und da er die Zeit dieser wirklich gewufst habe, so habe er gemeint damit auch die Zeit jener wenigstens ungefähr bestimmen zu können. Dieser Ausweg fällt für mich fort, da ich bewiesen zu haben glaube, dafs für jene Kombination gar kein Anhalt ist, sie lediglich auf einem Mifsverständnis der betreffenden Worte Jesu beruht. Das Rätsel bleibt also ungelöst.

Unter diesen Umständen wird angezeigt sein, doch noch einmal zu untersuchen, ob denn wirklich die Voraussetzung gewifs ist, dafs Jesus den Termin des Endes in der gewöhnlich angenommenen Weise limitiert hat, umsomehr, da wir die dafür angeführte Hauptstelle Mc. 13. 30 nach S. 26 schlechterdings nicht dafür verwenden dürfen. Und in der That bieten, wenn man einmal aufmerksam geworden ist, sämtliche Stellen, welche auf den ersten Blick die relative Nähe der Parusie vorauszusetzen scheinen, Anhaltspunkte dar, dafs sie so nicht gemeint sind. Was zunächst den Umstand betrifft, dafs Jesus nie ausdrücklich einen längeren Zeitraum in Betracht zieht,

wohl aber stets so redet, als ob die Anwesenden das, wovon er spricht, erleben würden, so will doch beachtet sein, dafs er nach Mt. 16. 28 nicht voraussetzt, dafs alle, die damals lebten, das Kommen des Menschensohnes erleben werden, sondern das εἰσίν τινες im Gegenteil den Eindruck macht, dafs es sich um Ausnahmen handelt. Wenn er also anderweitig mit einem allgemeinen ὑμεῖς redet — ihr werdet Krieg und Kriegsgerücht erleben, ihr werdet den Götzengreuel sehen —, so darf jedenfalls die zweite Person nicht gepreſst werden. Es würde also als möglich erscheinen, dafs Jesus mit der zweiten Person überhaupt seine Jünger meint, ohne grade auf die einzelnen eben vorhandenen Personen zu reflectieren. Dasselbe wird durch einen anderen Umstand nahe gelegt. Wir haben ja gar nicht vorauszusetzen, dafs bei allen Reden Jesu alle Jünger zugegen gewesen sind; bei der Frage nach dem Wann der Zerstörung des Tempels sind ja nach Mc. 13. 3 z. B. nur die nächststehenden Jünger beteiligt. Dann aber ist wiederum einleuchtend, dafs die angeredeten Personen nicht als die eben Anwesenden gemeint sind, sondern sie nur als Vertreter der Jüngerschaft in Betracht kommen. Schon hieraus ergiebt sich, dafs aus dem ὑμεῖς nicht gefolgert werden darf, dafs Jesus mit Bestimmtheit damit gerechnet hat, dafs die Anwesenden das von ihm Gesagte persönlich erleben; er kann auch ganz im allgemeinen an seine Gemeinde gedacht haben. Dazu kommt aber noch eine Überlegung. Geht man davon aus, dafs Jesus sich bewufst war, die Zeit des Endes nicht zu kennen, dafs er infolge dessen auch diese Frage überhaupt nicht zum Gegenstand seiner Überlegung gemacht, sondern sie völlig bei Seite gelassen hat, so erklärt sich, dafs er gerade so gesprochen hat, wie es berichtet wird. Er giebt Verhaltungsmafsregeln, Warnungen, Mahnungen für Umstände, die einmal eintreten werden, sei es früher, sei es später. Hätte er nun gesagt, diejenigen, welche das erleben werden, sollen so oder so sich verhalten, so würde er damit zu einer gewissen Sicherheit und einem Leichtsinn verführt haben: — das hat noch gewifs lange Zeit. Eben wenn er nichts über das Wann wufste, mufste er behufs der sittlichen Erziehung der Jünger immer von der Voraussetzung ausgehen, dafs auch sie dieser Mahnungen etwa bedürfen würden. Also grade unter Zugrundelegung seiner Unbekanntschaft mit den Zeitverhältnissen begreift sich die Form seiner Worte; weil die Zeit gar kein Moment in seinem Denken ist, er nur an die Sache und ihre ethische Würdigung denkt, fällt es ihm nie ein zu fragen, ob die Anwesenden das noch erleben werden. Weil sie gegenwärtig sind, richtet sich die Rede formell an sie. Nicht als ob Jesus bewufst unter dem ὑμεῖς seine künftige Gemeinde gedacht hätte: weil für ihn die Zeitfrage gar nicht existiert, redet er ohne jede Reflexion darauf, so dafs die Anrede ὑμεῖς so wenig geeignet ist daraus Konsequenzen zu ziehen, wie aus dem Ausdruck „das Gesetz Mosis“ zu schliefsen ist, dafs Jesus jemals die Frage, ob Moses Autor der nach ihm genannten Bücher sei, zum Gegenstand seiner Überlegung gemacht hat. Ich bin fest überzeugt, dafs wenn die Jünger ihn gefragt hätten, ob sie das bestimmt erleben würden, was Jesus erörtert, er ihnen in dem Sinne geantwortet hätte: richtet euch darauf ein es zu erleben, im übrigen hat das Gott seiner Weisheit vorbehalten. Es begreift sich aber, dafs, so gut wie unsere Exegese aus den Worten Jesu geschlossen hat, er habe bestimmt mit einem demnächstigen Eintritt der Parusie gerechnet, auch die ersten Christen seine Worte so auffafsten und ihre dahin gehende Erwartung dadurch Nahrung empfing.

Anders steht es nun freilich mit den beiden bisher zurückgestellten Worten Mt. 16. 28. 26. 64. Hier redet Jesus unzweideutig von dem baldigen Eintreten seines Kommens. Aber zunächst ist zu beachten, dafs es nicht angeht, diese beiden Stellen als die festen Punkte zu behan-

deln, wonach alle anderen Aussagen Jesu zu beurteilen sind. In Bezug auf die zweite könnte man erinnern, dafs doch keiner der Jünger bei dem Verhör vor Kajaphas gewesen ist, also die Genauigkeit des Wortlauts weniger verbürgt ist als anderswo, ferner dafs bei Lucas gerade die hier in Betracht kommenden Worte (*ἀπ' ἄρτι ὄψεσθε*) *ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ* fehlen, wir also daraus auf ihre spätere Einschaltung wenigstens als auf eine Möglichkeit schliefsen könnten. Und in Bezug auf die erstere Stelle könnte man sich darauf berufen, dafs bei Mc. und Lc. der Ausdruck *ἕως ἂν ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ* gleichfalls fehlt und durch den allgemeineren *ἴδωσιν τὴν βασιλειαν τοῦ θεοῦ* — Mc. mit dem Zusatz *ἐν δυνάμει* — ersetzt ist. Wenigstens wer sich noch zu der älteren Ansicht bekennt, dafs das erste Evangelium vor der Zerstörung Jerusalems verfafst ist, — und ich thue das —, mufs mit der Möglichkeit rechnen, dafs der Verfasser den ursprünglichen Ausdruck, den wir bei Mc. haben, für gleichbedeutend mit der Parusie gehalten hat und daher die dafür gewöhnliche Formel eingesetzt hat. Nun halte ich diese kritischen Bedenken allerdings nicht für durchschlagend, aber sie zeigen doch, dafs man nicht so ohne weiteres diese beiden Stellen als das sicher Echte zum Regulator für die ganze Stellung Jesu zur Frage nach der Zeit des Endes machen darf, dafs es nicht ohne Bedenken ist, daraufhin Jesu einen bestimmten terminus ad quem für das Ende zuzuschreiben, wogegen doch sehr bedeutende Gründe sprechen. Es ist also durchaus nicht blofse Voreingenommenheit, wenn der Versuch gemacht ist, beide Stellen gar nicht auf das Ende des jetzigen Aeons zu beziehen. Der Ausdruck des Kommens des Menschensohnes, sagt man, sei viel allgemeiner zu fassen, er bezeichne nicht ein einmaliges Ereignis, sondern einen Procefs. Niemand hat das in ansprechenderer Form geltend gemacht als Beyschlag (N. T. Theol. I. 194 ff.). Vielleicht, sagt er, habe die Idee der Wiederkunft als einer von seinem Tode anhebenden, dann von Sieg zu Sieg fortschreitenden Triumph-Rückkehr Jesu nicht von Anfang an in voller Klarheit vor der Seele gestanden. Zuerst möge sie als ein jenseitiger, zeitloser Punkt, als eine Thatsache unferner Zukunft vor seinem Prophetenauge gestanden haben; allmählich habe sie eine gewisse Entwicklung gewonnen: der unbestimmte Punkt habe sich zur Linie ausgedehnt, in der sich ein Anfangs-, ein Endpunkt und etwas in der Mitte Liegendes unterscheiden lasse, das siegreiche Hervorgehen seines Lebens aus dem Tode und das hieraus folgende Inslebentreten seiner Gemeinde, sein Triumph über das zusammenbrechende Judentum und das sich Jesu erschliefsende Heidentum, endlich die Überwindung aller Mächte des Übels und des Todes. Alle diese Momente seien unter dem Namen der Parusie befafst. Von dieser Auffassung aus schwinden allerdings die Schwierigkeiten der beiden uns beschäftigenden Stellen: sie beziehen sich nicht auf das Ende des jetzigen Aeons, sondern auf ein vorläufiges Kommen des Herrn. Manches spricht für diese Erklärung. Es ist richtig, dafs der Begriff des *ἔρχεσθαι* nicht immer auf die Erscheinung Christi am Ende der Tage sich zu beziehen braucht. Wo er von der ersten Erscheinung Christi steht, z. B. Mt. 5. 17. 9. 13. 10. 34 f. 11. 19, hat er einen complexen Charakter und bezeichnet nicht den einzelnen Act des Eintretens Christi in die Welt oder seines öffentlichen Auftretens, sondern seine gesamte Mission: also könnte er auch, wo von dem Kommen des Verherrlichten die Rede ist, in ähnlicher complexer Weise gemeint sein. Ferner ist in der Gleichnisrede von der Treue der auf ihren Herrn wartenden Knechte, Lc. 12. 39 ff. Mt. 24. 43 ff. u. ä., das „Kommen" des Herrn nicht ohne Weiteres auf die Parusie im gewöhnlichen Sinne zu deuten, vielmehr gehört es nur der Gleichnissprache an: im Bilde hat der Hausherr sich entfernt und die Knechte werden bei seiner Rückkehr belohnt oder

bestraft. Die Ausdeutung auf die Parusie allegorisiert; der Grundgedanke ist nur, dafs die Treue oder Untreue ihren Lohn findet, ohne dafs man dabei direkt an die Parusie zu denken braucht. So könnte auch anderswo Jesus von seinem „Kommen" geredet haben, ohne damit das Kommen am Ende zu meinen. Endlich ist zu beachten, dafs sein Wort, er wolle überall sein, wo zwei oder drei auf seinen Namen sich versammeln, Mt. 18. 20, den Gedanken eines fortwährenden Kommens involviert. Denn wenn er, der Erhöhte, zugleich unter und bei den Seinen weilen will, so läfst sich das ebensowohl als ein beständiges Sein bei ihnen (Mt. 28. 20) wie als beständiges Kommen zu ihnen fassen. Somit würde die Auffassung seines Kommens als eines Processes durchaus im Rahmen der Gesamtanschauung Jesu liegen. Dennoch scheint mir diese Anschauung noch einer Modifikation und näheren Bestimmung zu bedürfen, um dem exegetischen Thatbestand zu entsprechen. Zunächst dürfen für die Vorstellung von einem allmählichen Procefs nicht alle von Beyschlag dafür angezogenen Stellen verwandt werden. Nicht das Wort Lc. 17. 22 von den pluralischen Tagen des Menschensohnes, denn wir sahen S. 83, dass damit die Tage nach der Parusie, nicht sie vorbereitende Tage der diefsseitigen Geschichte gemeint sind. Nicht das Wort Mt. 10. 23 von dem τελεῖν der Städte Israels vor dem Kommen des Menschensohnes, denn wir sahen S. 78, dafs es sich nicht auf die Zerstörung Jerusalems als ein vorläufiges Kommen, sondern auf das endgiltige bei der Parusie bezogen hat. Auch nicht direkt das Wort Lc. 17. 37 von dem Aas, bei dem die Geier sich sammeln, denn einmal fehlt darin der Begriff des ἔρχεσθαι, andrerseits ist darin — wenigstens zunächst — nicht von einem oftmaligen Gericht die Rede, vielmehr nur von einem nicht an einen Ort oder Fall gebundenen, sondern universalen, alle Schuld strafenden Gericht. Endlich auch nicht das Wort Mt. 24. 29 von der Verfinsterung von Sonne und Mond und dem Fallen der Sterne. Wenn Beyschlag eine Erfüllung dieses Spruches darin findet, dafs alle geistigen Himmelslichter vor dem Zeichen des Kreuzes erblafst sind, dafs Gedanken, welche fest zu stehen schienen wie die Sterne, und Ordnungen, welche Jahrhunderte hindurch wie Weltgesetze die Geschichtswelt getragen hatten, ihre Geltung verloren haben (a. O. 198), so glaube ich, dafs der Gedanke an eine solche geistige Welterneuerung den Worten wie der Meinung Jesu ganz ferngelegen hat und eine modernisierende Eintragung ist. Es bleiben also von allen von ihm für seine Auffassung verwendeten Stellen nur zwei übrig, nämlich die beiden jetzt in Rede stehenden Mt. 16. 28. 26. 64. Aber auch diejenigen Thatsachen der Geschichte, welche er als hervorragende Momente in dem Kommen Jesu bezeichnet, scheinen mir zum Teil mit Unrecht herangezogen zu sein. Vorab die Osterthatsache. Denn die Auferstehung Christi läfst sich wohl als ein Kommen zum Himmel, aber nimmermehr als ein Kommen vom Himmel bezeichnen. Aber auch die Zerstörung Jerusalems darf nicht hierher gezogen werden, denn wir haben gesehen, dafs Jesus an keiner Stelle sie unter den Gesichtspunkt seines „Kommens" gestellt hat, und wir werden demnächst sehen, warum nicht. So bleibt nach dieser Seite von den Momenten, die Beyschlag anführt, nur die Pfingstthatsache übrig: ob und wiefern sie Jesus als sein „Kommen" wirklich gedacht hat, wird auch demnächst erhellen.

Aber bei allen Einschränkungen, die wir machen müssen, bleibt doch an dem Gesichtspunkt, dafs Jesus mit seinem Kommen nicht nur das Kommen am Ende der Tage gemeint habe, etwas Wahres, und zwar eben um der beiden Stellen willen Mt. 16. 28. 26. 64. Legen wir zunächst einmal für die Betrachtung der ersteren Stelle den Text des Mc. 9. 1 zu Grunde. Ist es nötig, den Ausdruck βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖα ἐν δυνάμει auf das Weltende zu beziehen? Wir

haben im vorigen Abschnitt gesehen, dafs Jesus das Gottesreich unauflöslich an seine Person gekettet weifs: wo er ist, ist das Gottesreich, wo dieses, da er. Wenn er nun aus diesem Grunde schon während seines irdischen Lebens das Gottesreich als vorhanden ansehn konnte, weil in seiner Person die überweltlichen Güter, welche diefs Reich constituieren, gegeben und zum Genufs dargeboten waren: wie sollte er denn nicht auch die Zeit nach seiner Erhöhung als ein noch mächtigeres Kommen des Gottesreiches haben bezeichnen können? An einen Winterschlaf seines Reiches nach seinem Scheiden hat er doch sicher nicht gedacht: Beweis dessen alle Stellen, welche von der Aufgabe der Seinen handeln, seine Botschaft weiterzutragen. Haben wir weiter gesehen, dafs er sich nach seinem Scheiden als den König des Gottesreiches ansieht, so folgt doch schon hieraus, dafs er auch eine königliche Thätigkeit zu üben hat, dafs mit seiner Erhöhung er eine neue Epoche des Gottesreiches anbrechen sieht. Gegenüber der damaligen embryonalen Gestalt des Gottesreiches konnte er diese Erstarkung desselben als ein ἔρχεσθαι ἐν δυνάμει darstellen. Dann ist der Sinn der Worte Mc. 9.1 einfach der, dafs die machtvolle Wirksamkeit seines Reiches nicht auf sich warten lassen, sondern von der damaligen Generation erlebt werden solle. Der Ausdruck τινὲς τῶν ὧδε ἑστηκότων will dann nicht eine Wahrsagung sein, dafs zwar manche oder viele vorher sterben würden, aber doch noch etliche übrig bleiben würden, um jenes Kommen zu erleben, sondern im Gegenteil ist es der Ausdruck der sieghaften Glaubenszuversicht, dafs so schnell das Gottesreich zur Kraft gelangen werde, dafs die Umstehenden nicht dahingestorben sein würden, bevor das geschehen sei. Die Erfüllung ist zwar nicht in der Thatsache des Pfingstfestes zu suchen, denn dann wären wir wieder auf dem Jesu fremden Gebiet äufserer Wahrsagerei, und aufserdem würde der Ausdruck εἰσίν τινες dazu nicht passen, der einen viel längeren Zeitraum voraussetzt, sondern sie liegt im allgemeinen in dem schnell, schon binnen eines Menschenalters eingetretenen Wachstum der christlichen Gemeinde im ganzen. So gefafst stimmt die Stelle nach allen Seiten mit der sonstigen Art des Denkens Jesu überein, bei jeder anderen Deutung aber bildet sie ein ganz heterogenes Element. Zunächst bei der Beziehung auf das Ende dieses Aeons, wobei in Frage bleibt, wie Jesus zu der Überzeugung gekommen sei, dafs etliche es noch erleben würden. Ich könnte begreifen, dafs er seine Parusie unmittelbar an seinen Tod gereiht hätte; aber wenn er unstreitig mit allerlei Ereignissen, die zuvor geschehen sollen, gerechnet hat, so begreife ich nicht, wie er darauf kommen konnte eine Zeitgrenze so bestimmt zu fixieren, dafs er sicher war, etliche, aber nur etliche, würden die Parusie erleben. Aber auch die beliebte Deutung auf die Zerstörung Jerusalems hat, von den allgemeinen, schon erörterten Gegengründen abgesehen, die Schwierigkeit, dafs bei aller Bedeutung derselben für Israel und indirect für die Kirche Christi doch nicht ohne Übertreibung gesagt werden kann, diese Katastrophe sei ein mächtiges Kommen des Gottesreiches gewesen. Man hat sich aber so an die Eintragung dieser falschen Gesichtspunkte gewöhnt, dafs die Schwierigkeiten, die dabei entstehen, ganz übersehen werden.

So also würde die Stelle nach Mc. zu verstehen sein. Ich wage nun nicht zu entscheiden, ob der von ihm gegebene oder der bei Mt. vorliegende Wortlaut der genuinere ist, aber wohl behaupte ich, dafs der letztere sehr wohl genuin sein kann und denselben Sinn ergiebt wie der des Mc. Denn wenn der Satz feststeht, dafs wo das Gottesreich ist, da auch Jesus ist, dafs es in seiner Person beschlossen ist, so ist damit auch festgestellt, dafs Jesus statt vom Kommen des Gottesreiches auch von seinem Kommen ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ reden konnte.

Und das wird exegetisch durch die zweite Stelle, Mt. 26.64, bewiesen. Hier haben sowohl Mt. wie Mc. den Ausdruck ὄψεσθε ἐρχόμενον τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ. Die Beziehung der Worte auf die Zerstörung Jerusalems ist auch hier ausgeschlossen: ich will durchaus nicht die zweite Person Pluralis pressen und fragen, wie viele von den älteren Leuten, welche das Synedrium bildeten, denn die judäische Katastrophe erleben konnten; ich bin ganz bereit jene zweite Person ganz allgemein zu fassen, so dafs sie durch ein „man" wiedergegeben werden könnte; aber das ἀπ' ἄρτι pafst dazu schlechterdings nicht. Es steht doch nun einmal nicht da: „ihr werdet des Menschensohn zur Rechten Gottes und schliefslich wiederkommen sehen", sondern, wie schon bewiesen wurde, mufs das ἀπ' ἄρτι gleichmäfsig auf beide Satzteile bezogen werden. Damit ist aber sowohl die Erklärung von der Zerstörung Jerusalems wie die vom Weltende unmöglich gemacht. Die Worte kommen nur zu ihrem Recht, wenn man das Kommen Jesu auf die Bethätigung seiner königlichen, himmlischen Stellung in der Begründung des Gottesreiches auf Erden bezieht, welche mit seiner Erhöhung beginnt. Das stimmt durchaus mit dem Begriff des „Kommens des Menschensohnes", den wir gefunden haben: es ist sein persönliches Werk, dafs eine Gemeinde entsteht, die von überweltlichen Gütern lebt, dafs sie nicht überwunden werden kann, sondern im Gegenteil einen Siegeslauf antritt.

So haben wir also das Resultat gefunden, dafs alles, was Jesus über sein Kommen sagt, die einfache Consequenz seines messianischen Selbstbewufstseins ist. Weil ihm das Reich Gottes ein überweltliches ist, der Complex von Ewigkeitsgütern, eine Gemeinschaft mit Gott, wie er allein sie hatte, ein Teilhaben an dem göttlichen Leben, wie es sein Lebensinhalt war, darum ist ihm die Effectuierung dieses Reiches an seine Person und sein Thun gebunden. Wo er vom Ende spricht, d. h. der vollen und unbedingten Auswirkung dieses Reiches, da ist es ihm seine That: er kommt dazu; aber auch was vor dieser Zeit an himmlischen Gütern in die Menschheit einfliefst und in ihr eine Gemeinde des Himmelreiches gründet, ist ihm seine That, und diesen letzteren Gesichtspunkt hat er wenigstens zweimal hervorgehoben. Sein Glaube und der Glaube der Seinen sieht hinter der irdischen Geschichte seiner Gemeinde das unsichtbare, aber darum nicht minder reale Walten seiner Person. So gewifs es keine Redensart ist, sondern die höchste Realität, welche der Glaube kennt, wenn er in den Ereignissen des Lebens hinter und über allen irdischen Vermittlungen das persönliche Walten des persönlichen Gottes sieht, so gewifs ist es dem Glauben keine Redensart, sondern die höchste Realität, wenn er in allem Ewigkeitsgehalt der Menschheitsgeschichte das persönliche Walten des persönlichen Herrn sieht. Es begreift sich ja, dafs Jesus zumeist sein endliches Kommen ins Auge fafst, denn die religiöse Hoffnung bezieht sich immer auf das endliche Ziel; aber im Licht dieses endlichen Zieles erscheint auch der Weg dazu als erfüllt von denselben Kräften und Mächten der Ewigkeit, als erfüllt von Christi persönlichem Thun. Die Beziehung seines Kommens auch auf die irdische Geschichte seiner Gemeinde ist die notwendige Consequenz seines königlichen Bewufstseins; aber diese Consequenz wird nur selten ausdrücklich ins Auge gefafst. Sie liegt keimhaft schon in dem Worte von dem Sein Jesu unter den Seinen Mt. 18.20. 28.20, ausdrücklicher in Mt. 26.64. Es ist von gröfster Bedeutung sich klar zu machen, dafs in allem, was Jesus über sein Kommen sagt, gar keine sonderliche und befremdende Erkenntnis gegeben ist, sondern dafs im Gegenteil es sich um eine unausweichliche Consequenz seines centralen Selbstbewufstseins handelt, dafs alles Heil an seine Person gebunden sei. Wenn man Stellen wie Mt. 11.27 nicht fortschaffen

kann, ist implicite alles schon gegeben, was die Reden über seine Parusie enthalten. Sie sprechen nur das Bewufstsein aus, dafs seine Person der bleibende Mittelpunkt des Gottesreiches ist. Wenn er das Gottesreich als ein schliefslich sieghaftes gedacht hat, so mufste er diesen Sieg an seine Person binden, und wenn er mit der Erhöhung seiner Person gerechnet hat, so mufste er sie nicht als einen Raub auffassen, der ihm persönlich zufalle, sondern als eine Aufgabe, durch welche dem Gottesreich Gewinn werden sollte. Damit war die Anschauung gegeben, dafs mit seiner Erhöhung ein mächtiges Vordringen desselben eintreten müsse (Mc. 9. 1), und dafs dieses mächtige Vordringen sein, des Erhöhten, Werk sein werde (Mt. 26. 64). Die Schwierigkeiten, welche die Auslegung bis zur Ratlosigkeit bedrückt haben, kommen schliefslich nur von der Verkennung des überweltlichen Inhalts des Wortes von seinem „Kommen" her. Sobald man darin den irdisch gearteten Ausdruck für eine überweltliche und übergeschichtliche Thatsache erkennt, wird alles klar.

5. Das richtige Verständnis dieses Begriffs giebt auch den richtigen Gesichtspunkt für das, was Jesus von seiner richtenden Thätigkeit sagt. Es bedarf an diesem Punkt am wenigsten einer ausführlichen Darlegung der jüdischen Anschauungen über das Endgericht. Dafs ein solches stattfinden werde, war eine seit der Zeit der Propheten immer weiter ausgebildete Lehre, und auch dafs es sich dabei nicht sowohl um einen politischen Act der äufseren Vernichtung äufserer Feinde, sondern um ein Urteil über die sittlich-religiöse Qualität des Menschen handeln werde, war mehr und mehr zum allgemeinen Bewufstsein gekommen. Zwar bleibt die Vorstellung einer äufserlichen gewaltsamen Unterwerfung der Heidenvölker oder der Gottlosen bestehen: Ps. Sal. 17. 26 ist von einem *συντρίψαι ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ ὡς σκεύη κεραμέως* die Rede, und Bar. 72. 6 von einem tradi in gladium; aber es ist fraglich, ob das mehr als eine bildliche Vorstellung ist. Denn unmittelbar nach jener Stelle Ps. Sal. 17. 27 geschieht das *ὀλοθρεύειν ἔθνη παράνομα ἐν λόγῳ στόματος αὐτοῦ* und 15. 13 (*αἱ ἀνομίαι ἐξερημώσουσιν οἴκους ἁμαρτωλῶν καὶ ἀπολοῦνται οἱ ἁμαρτωλοὶ ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως κυρίου*) ist offenbar das *ἐρημοῦσθαι* der Häuser nur plastisch-individualisierender Ausdruck für *ἀπολλύναι*. Und ebenso steht neben der genannten Baruch-Stelle die andere 40. 1. 2, wo von einem arguere die Rede ist, also das Gericht als Rechtsprocefs gedacht ist. Im 4. Esra fehlt der kriegerische Charakter des Gerichts ganz (Schürer[2] 2, 450). Im Munde Jesu ist natürlich nur von einem Gerichtsspruch die Rede; die ihn begleitenden Engel haben schlechterdings nicht die Bedeutung eines Kriegsheeres, sondern nur die der zur Ausführung der Befehle des Herrn bereiten Diener. Es mufs nun zwischen den Stellen unterschieden werden, welche vom Gericht im allgemeinen sprechen, und denen, welche eine Thätigkeit Jesu dabei in Aussicht nehmen. Jene gehören den Volksreden, diese ausschliefslich den Jüngerreden an, wie alles, was er von seinem Kommen in Herrlichkeit sagt. Das ist eine unausweichliche Konsequenz der Pädagogik, die er in Bezug auf seine persönliche Stellung im Gottesreich verfolgt. Stellen, wie Mt. 7. 22 f., sind daher nur infolge der Zusammenstellung des Evangelisten in eine Volksrede gekommen und führen durch ihren Inhalt den Beweis, dafs sie ursprünglich vor dem engeren Jüngerkreise geredet sind. Auch in Bezug auf das Gericht läfst sich nun deutlich erkennen, wie wir einen überweltlichen religiösen Gehalt in innerweltlichen, also bildlichen Formen haben, und wie nur jener Gehalt für Jesus in Betracht gekommen ist. Das zeigt sich schon daran, dafs er es nie darauf anlegt, ein anschauliches Bild eines äufseren Vorgangs zu entwerfen, vielmehr alle dahin gehenden Fragen übergeht. So bleibt die Frage

nach dem Ort des Gerichts ganz unberücksichtigt. Nicht allein dafs die Vorstellung einer bestimmten Localität auf Erden, wie etwa des Thales Josaphat, nicht vorhanden ist, sondern die Schwierigkeit, dafs die Erde in ihrem jetzigen Zustande ja bei der Parusie gar nicht mehr vorhanden sein kann, wenn das Sternenheer auf die Erde gefallen ist, dafs sie also auch nicht Schauplatz des Gerichts sein könnte, wird gar nicht berührt. Ebensowenig wird das Verhältnis des Gerichts zur Auferstehung der Toten je in Betracht gezogen. Da alle Menschen aller Zeiten gerichtet werden sollen, so müssen sie als auferstanden oder aus dem Hades herbeigeführt gedacht werden; aber dieser Gedanke wird nie ausgeführt: es wird geredet, als wenn sie alle noch auf Erden vorhanden wären. Aber auch das Verhältnis des Endgerichts zu der schon im Hades stattfindenden Vergeltung bleibt unberücksichtigt. Der reiche Mann und Lazarus sind schon vor dem Gericht in einem Zustande der Unseligkeit, beziehentlich der Seligkeit, und zwar wird beides in denselben Farben geschildert wie die Zustände der durch das Endgericht Hindurchgegangenen: Lazarus ist in Abrahams Schofs, wie die Heiden in dem vollendeten Gottesreich mit ihm zu Tische sitzen sollen (Mt. 8. 11), und der Reiche leidet Pein in der Flamme, wie anderwärts die schliefsliche Verdammnis als Feuer-Hölle beschrieben wird (z. B. Mc. 9. 47). So ist also schon unmittelbar mit dem Tode eine Entscheidung erfolgt, wie ja auch der Schächer am Tage seines Todes in die Paradieses-Freude, also einen Zustand der Seligkeit, eingehen soll. Wie sich diese Entscheidung zu der allen Menschen im Endgericht bevorstehenden verhält, wie überhaupt für die letztere neben der ersteren Platz bleibt, wird nicht mit einem Worte gesagt. Beweis genug, wie wenig es Jesu darauf ankommt, eine zusammenhängende Erkenntnis in diesen Dingen zu vermitteln. So gewifs die Kluft, welche zwischen den Frommen und Gottlosen im Hades befestigt ist, das Gespräch zwischen Abraham und dem Reichen, dessen Verlangen nach Wasser der bildlichen Einkleidung angehören, so gewifs auch alles, was über den Hergang beim Endgericht gesagt wird: nicht nur die locale Scheidung in solche, die zur Rechten und zur Linken gestellt werden, sondern ebenso auch die Verhandlungen, die erzählt werden, die entschuldigenden Reden der Verworfenen Mt. 7. 22. 25. 44. Es wäre auch hier höchst verkehrt, die Betonung der Bildlichkeit alles, aber auch schlechterdings alles dessen, was Jesus über das Endgericht sagt, als eine Verflüchtigung der Thatsachen in Ideen anzusehen. Gewifs hat es sich für Jesum um Thatsachen gehandelt, aber um solche, die, weil sie durchaus überweltlich sind, sich gar nicht anders als in Bildern darstellen lassen; also auch hier handelt es sich so wenig um Herabminderung des Inhalts der Worte Christi, dafs vielmehr umgekehrt die buchstäbische Deutung derselben eine Herabminderung ihres Inhalts, nämlich ihres überweltlichen Charakters ist. Auf der anderen Seite aber steht es auch nicht so, dafs Jesus etwa für seine Person die Gedanken des überweltlichen Gerichts in einer unbildlichen Form gehabt hätte und dann sich nach Bildern umgesehen, in denen er ihn den Zuhörern nahe bringen könnte. Auch er hat das Überweltliche nur in irdischen Formen sich zum Bewufstsein bringen können: das leugnen hiefse seine wahrhaftige Menschheit in Doketismus auflösen. Aber so steht es, dafs alle diese Bilder ihm nicht selbständigen Wert gehabt haben, sondern nur die Form gewesen sind, unter der er sittlich-religiöse Realitäten dachte. Und auch hier läfst sich nachweisen, dafs dieser eigentlich religiöse Kern die Consequenz seines centralen Berufsbewufstseins gewesen ist. Wesentlich handelt es sich dabei um zwei Punkte: erstens darum, dafs er das ewige Geschick jedes Menschen an die Stellung zu seiner Person gebunden weifs, zweitens darum, dafs er die Vollendung des

Gottesreiches mit einem Gericht verbunden denkt. Das Erstere tritt in der Form auf, dafs er der Richter ist: wenn das Bekenntnis zu ihm und die Verleugnung seiner Person die Entscheidung giebt (Mt. 10. 32. Mc. 8. 38. Lc. 12. 8. 9. 26), wenn die Liebesübung darum entscheidend ist, weil die Liebe zu den Seinen als Liebe zu ihm gilt (Mt. 25. 34 ff.), wenn die Treue im Gebrauch der anvertrauten Talente als Treue gegen den Herrn in Betracht kommt, der sie anvertraut hat: so liegt dem allen der Gedanke zu Grunde, dafs das Verhältnis zu ihm das Ausschlaggebende ist. So ist er nicht nur, wie der Messias in der jüdischen Apokalyptik, derjenige, der das Gericht vollzieht, sondern das ist nur darum der Fall, weil er den Mafsstab des Gerichts bildet. Und der zweite Punkt ist, dafs die endliche Entscheidung eine Consequenz seines „Kommens" ist. Eine Consequenz, nicht der Zweck. Der Zweck, oder noch genauer ausgedrückt, der Inhalt seines Kommens ist die volle und endgültige Durchführung und Herstellung des Gottesreiches. Das war ja der Begriff des „Kommens des Menschensohnes in den Wolken, in seiner Königsherrlichkeit", dafs er das Gottesreich bringt und vollendet. Diese Herstellung des Gottesreiches involviert das Gericht. Denn je nach der Beschaffenheit des einzelnen Menschen bestimmt sich seine Stellung zum und im Gottesreich. Mögen die Menschen da noch am Leben sein oder vorher gestorben, mögen die Gestorbenen schon vorher in einem Zustande der Freude oder des Leides gewesen sein, die Vollendung des Gottesreiches verändert ihren Zustand, weil sie neue Verhältnisse bringt, und ihre Stellung zu diesen neuen Verhältnissen, zu dieser *παλιγγενεσία*, bestimmt sich nach ihrem inneren Gehalt, der sich an ihren *πράξεις* bekundet. Ob sie die schwerste Schuld, wie die Bewohner von Kapernaum, oder eine leichtere, wie die Bewohner von Sodom, auf sich geladen haben, ob sie in seinem Dienst treuer oder untreuer gewesen sind, es ist die Grundlage für ihre Zukunft. Nicht so steht es demgemäfs, als ob das Gericht etwas der Vollendung des Gottesreiches Vorangehendes wäre, sondern umgekehrt: die volle Effectuierung des Gottesreiches hat das Gericht, d. h. die Entscheidung über den Lebensstand jedes Einzelnen, zur Consequenz. Darum ist der *ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ* Erscheinende der Richter. Auch das über das Endgericht Gesagte erweist sich also als naturgemäfse Folgerung aus dem Berufsbewufstsein Jesu als dessen, in dessen Person das Gottesreich ein für allemal gegeben ist.

Vierter Abschnitt.

Das Resultat.

1. Während man vielfach den Eindruck gehabt hat, als wenn die Eschatologie in unseren synoptischen Evangelien einen von der übrigen Lehre Jesu ganz abweichenden Charakter trüge und viel gröbere, sinnlichere, massivere Züge aufwiese, hat sich uns im Gegenteil ergeben, dafs dieselbe sich durchweg als Consequenz aus dem centralen religiösen Bewufstsein Jesu darstellt, und ihr durchaus dieselbe Innerlichkeit und Geistigkeit eignet, wie seiner sonstigen religiösen Anschauung. Die Grundlage des richtigen Verständnisses bildet der eigenartige Begriff des Gottesreiches, welcher der ganzen Lehre Jesu zu Grunde liegt. Es gilt Ernst zu machen mit der Erkenntnis, die sich mehr und mehr Bahn gebrochen hat, dafs ihm „Reich Gottes" der Ausdruck war für das höchste Gut, beziehentlich alle in diesem höchsten Gut mitbefafsten Güter. Dieses höchste Gut ist ihm

aber infolge seiner fundamentalen religiösen Grundanschauung, genauer ausgedrückt: seines fundamentalen religiösen Erlebnisses, ein überweltliches, himmlisches Teilnehmen an dem göttlichen Leben. Darum ist ihm das Reich Gottes nicht ein Product menschlicher Thätigkeit, nicht eine Entwicklung der innerweltlichen Geschichte, überhaupt nicht ein Werdendes, sondern das Reich Gottes in seinem Sinne ist da, ist vorhanden und braucht nur in die Menschheit hineingetragen zu werden: es kommt zur Menschheit, ist eine Gabe an die Menschheit. Es ist zunächst in seiner Person vorhanden, denn er weifs sich als Inhaber des wahrhaftigen Lebens, und er allein kann und mufs es Andern vermitteln. Darum sind Reich Gottes und Jesus Wechselbegriffe, deren keiner ohne den anderen zu denken ist. Indem Gott sich als Vater erweist, d. h. nicht nur kund thut, dafs er sich als Vater verhalten wolle, sondern eine Gemeinschaft, wie sie zwischen Vater und Kind ist, thatsächlich schafft, ist das Reich Gottes seinem tiefsten Wesen nach begründet. Dieses tiefste Wesen will sich nun freilich nach allen Seiten ausbreiten, dieses Centrum sich seine Peripherie schaffen, aber auch das geschieht nicht durch immanente Entwickelung sondern durch supranaturale That Gottes, die aber durch ein Thun Christi sich vermittelt. Daher ist auch die endliche und vollkommene Auswirkung der überweltlichen Güter ein „Kommen" des Gottesreiches und ein „Kommen" Christi. Und auch die zwischen dem erstmaligen Eintreten des Gottesreiches in die Welt durch die Erscheinung Jesu auf Erden und seiner vollständigen Auswirkung in der Mitte liegende Entwicklung desselben ist ihm durch ein „Kommen" seinerseits vermittelt. Sobald man den Gedanken festhält, dafs für Jesus das Reich Gottes eine supranaturale Realität ist, eine Summe von „im Himmel", bei Gott und in Gott, vorhandenen Gütern, welche „kommen" müssen, eine Gabe Gottes, und den anderen Gedanken, dafs dieses „Kommen" des Gottesreiches durchaus an seine Person gebunden ist, erklären sich sämtliche Anschauungen und Ausdrucksweisen in unseren Evangelien. Die Anschauung, welche das Judentum ausdrücken wollte, indem es die religiösen Güter als präexistent dachte, also als im Himmel befindlich und von da auf die Erde kommend, ist es, die Jesus in reinerer Weise zur Geltung bringt, indem er das local Himmlische in ein der Art nach Himmlisches umsetzt. Die colossale innere Veränderung, welche in der Lehre Jesu von der Vollendung des Gottesreiches vorliegt, hat ihren einfachen Grund darin, dafs sie aus der Grundbestimmtheit seines religiösen Gesamtbewufstseins hervorgewachsen ist. Weil er eine absolut vollkommene, darum geistige, innerliche, von allen äufseren Verhältnissen unabhängige Gemeinschaft mit Gott besafs und in ihr das höchste Gut erfahren hatte, darum mufste auch die Anschauung von dem vollendeten Gottesreich eine ganz andere werden. Die Veränderung zeigt sich vor allem in dem, was er nicht sagt. Es fehlt jede Rücksicht auf irdisch geartetes Glück, auf ein irdisch geartetes Gemeinwesen, überhaupt alles, was innerweltlichen Charakter trägt. Seine Eschatologie ist unendlich einfach: was Paulus sagt ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ ἤκουσεν καὶ οὖς οὐκ εἶδεν, das ist die Zusammenfassung dessen, was Christus gesagt hat. Es handelt sich um ein Leben, das überhaupt uns an die Erde gebundenen Menschen nicht vorstellbar ist, darum soll es auch nicht vorgestellt werden. Wir sahen, dafs Jesus nirgends die Seligkeit beschreibt, ausmalt — denn es giebt dafür keine Farben. Er wird himmlisch vollendet werden und diese seine himmlische Vollendung durch sein „Kommen" den Seinen zugänglich machen: das ist alles, was er sagt, darin liegt aber auch alles, was überhaupt gesagt und gedacht werden kann. Weiter kann man nichts wissen, weiter braucht man nichts zu wissen, weiter soll man auch nichts wissen wollen. Darum giebt es in dem

ganzen Umfang der Eschatologie Jesu keine Wahrsagung, sondern nur Weissagung. Nirgends haben wir Prädiction äufserer Ereignisse gefunden, überall nur grofse sittlich-religiöse Gesetze, die sich überall und immer bethätigen müssen, aber über die Form, in der sie sich auswirken werden, wird nichts gesagt. Selbst auf dem einzigen Punkt steht es so, wo eine Wahrsagung vorzuliegen scheint, nämlich bei der Ankündigung der nahe bevorstehenden Zerstörung des Tempels, bez. Jerusalems. Das Wort von dem Saftigwerden der Bäume hat bei richtiger Auslegung die Bedeutung, dafs auch jene Thatsache dem Bereich der blofsen Wahrsagung entnommen und aus einem grofsen Weltgesetz abgeleitet wird. Das Gottesreich ist in seinen Anfängen da, darum mufs auf den Frühling der Sommer folgen, darum mufs das alte Laub abgestofsen werden und der alte Bund mit seinen Institutionen fallen. Es wurde schon oben bemerkt, dafs die Weissagung von der nahen Zerstörung des Tempels nichts als eine Anwendung des Satzes von dem neuen Wein und den alten Schläuchen ist, also eben wirklich Weissagung, nicht blofse Wahrsagung.

2. Damit ist das Verhältnis der Eschatologie Jesu zur jüdischen Apokalyptik klar gestellt. Innerlich sind beide total different. Apokalyptik im technischen Sinne des Wortes giebt es bei Jesu überhaupt nicht. Diese will ein Bild der Zukunftsentwickelung geben. Das will Jesus nicht. Die Apokalyptik schildert Facta der Zukunft, will Geschichtschreibung der Zukunft sein. Das thut und will Jesus nicht. Die Apokalyptik geht von dem jüdischen Zukunftsideal aus, welches eine Verquickung von religiösen und nationalen, von überweltlichen und innerweltlichen Gesichtspunkten ist. Jesus geht von einem ganz anderen Zukunftsideal, einem nur überweltlichen, aus. Die Apokalyptik will Zeiten und Stunden berechnen, Jesus weist solche Rechnung bewufst ab. Die Apokalyptik beruht auf Reflexion, Jesu Reden auf religiöser Intuition. In der jüdischen Apokalyptik und der Eschatologie Jesu ist ein sehr verschiedener Geist. Daneben freilich arbeiten beide mit demselben Vorstellungsmaterial. Aber aus denselben Bausteinen können sehr verschiedene Häuser aufgeführt werden. Das ganze überkommene Begriffsalphabet ist unter den Händen Jesu mit total neuem Inhalt erfüllt: das halte ich für die wichtigste Erkenntnis, die heute gewonnen werden mufs. Wenn jemals, so ist hier das Wort wahr, dafs wenn zwei dasselbe sagen, es nicht dasselbe ist. Es mufs gebrochen werden mit dem Aberglauben, es sei die historische Betrachtungsweise, Jesu Aussagen aus denen des gleichzeitigen Judentums begreifen zu wollen. Zunächst und obenan wollen sie aus seinem Selbstbewufstsein begriffen werden. Dann erst läfst sich bestimmen, wie weit die Verwandtschaft mit den zeitgenössischen Vorstellungen reicht. Gewifs haben diese auf die urchristlichen Vorstellungen in hohem Mafs eingewirkt. Aber schon bei einem Manne wie Paulus darf nie die Umbildung aufser Acht gelassen werden, welche die überkommenen Vorstellungen durch den Einflufs der neuen christlichen Gedanken erfahren haben. Bei Jesu selbst aber ist die Übereinstimmung eine rein formale, weil die Stärke seines neuen religiösen Bewufstseins eine so gewaltige war, dafs in diesem Tiegel alles umgeschmolzen wurde.

3. Indem alle einzelnen eschatologischen Aussagen Jesu unter den Mafsstab seiner grundleglichen religiösen Bestimmtheit gestellt wurden, ergab sich uns die Authentie derselben in einem Grade, wie sie auf diesem Gebiete sonst nicht angenommen zu werden pflegt. Es zeigt sich, dafs inhaltlich die eschatologischen Reden nichts als einfache und unausweichliche Consequenzen seines religiösen Bewufstseins sind, und dafs formell sie durchaus dieselbe Art an sich

tragen wie alle seine andern Worte. Die durchgehende Bildlichkeit seiner Reden, welche nur der individualisierende und plastische Ausdruck für religiöse und sittliche Ideen sind, ist auf diesem Gebiet genau analog der Art, wie er sich sonst auszudrücken pflegt. Freilich ist seine wahre Meinung von den Berichterstattern vielfach nicht recht verstanden: sie haben alles viel äufserlicher aufgefafst, als es von ihm gemeint war; sie haben als Wahrsagung behandelt, was Weissagung war; sie haben durch ihre Zusammenstellung verschiedener Aussprüche Jesu dieselben in eine andere Beleuchtung gebracht; sie haben Worte über das Verderben der Endzeit auf die jerusalemische Katastrophe bezogen und danach gestaltet. Aber überall läfst sich noch die Retouche von dem ursprünglichen Bilde unterscheiden und dieses herstellen. Der Gesamtinhalt der Evangelien giebt die genügenden Mittel an die Hand, um das Einzelne zu beurteilen. Wie in den Leidensweissagungen Jesu der Gesamtinhalt der evangelischen Geschichte uns befähigt, die Formulierung, die ex eventu geschehen ist, von der historischen allgemein gehaltenen Weissagung Jesu zu unterscheiden, so können wir mit Sicherheit in der Beschreibung der Belagerung Jerusalems bei Lc. 21. 20 ff. oder 19. 43 f. den Auftrag des Evangelisten von der Weissagung Jesu scheiden. Auch hier gilt der Satz: Scriptura sui ipsius iudex.

4. Für die gesamte Auffassung der Eschatologie Jesu, wie wir sie gewonnen haben, giebt es eine sehr instructive Probe: dafs nämlich das Schwergewicht der christlichen Wahrheit es vermocht hat, die Gemeinde Christi von den irrigen Auffassungen der Worte Jesu allmählich zu befreien und zu ihrem genuinen Sinn zurückzuführen. Diese Probe liegt in dem vierten Evangelium und der Apokalypse vor. Das erstere bewährt sich auch auf diesem Punkt als der authentische Commentar zu den Worten Jesu. So grofs äufserlich angesehen die Differenz zwischen Synopse und Johannes ist: letzterer hat Jesum wirklich verstanden und in seiner Darstellung die eigentlichen Grundlagen und leitenden Principien in den Worten des Herrn völlig zutreffend ans Licht gestellt. Wer sich die Mühe nimmt, die einzelnen Resultate, die wir aus der Synopse gewonnen haben, mit dem vierten Evangelium zu vergleichen, wird finden, dafs letzteres nur die der jüdischen Überlieferung entnommenen Darstellungsformen aufgelöst und jedesmal den eigentlichen religiösen Gehalt völlig zutreffend aufgedeckt hat. Das Reich Gottes als durchaus überweltliche Gröfse — *οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου* Joh. 18. 36 —, der Begriff des ewigen Lebens als der Teilnahme an dem göttlichen Lebensinhalt, der Begriff des Kommens Jesu als eines nicht irdisch-sinnlichen, sondern überweltlichen Ereignisses, die Beziehung desselben auf die gesamte Thätigkeit des Herrn zu Gunsten seiner Gemeinde: — das alles und noch vieles Andere ist nur die Herausstellung der Gesichtspunkte, welche den synoptischen Worten zu Grunde liegen, die consequente Durchführung der Andeutungen, die Jesus gelegentlich in seinen gnomischen Rätselworten in der Synopse giebt. Der Jünger ist nicht über seinen Meister gewesen, sondern er hat allmählich den weittragenden Gedankengehalt des letzteren begriffen und die religiösen Motive, aus denen die synoptischen Worte geflossen sind, erfafst. Nicht die Worte Jesu hat er treuer bewahrt, aber ihren tiefsten Sinn erschlossen. Und ebenso lehrreich ist die Apokalypse. Für unseren Zweck ist es völlig gleichgiltig, ob dieselbe ursprünglich eine einheitliche Conception oder eine Verarbeitung verschiedener Quellen ist. Auch in letzterem Falle hat der Redactor doch nach einheitlichem Plan die Vorlagen geordnet und daraus ein Ganzes zu gestalten gesucht. Nun ist das Eigentümliche, so paradox das Vielen klingen wird, dafs in der Apokalypse, die sonst das apostolische Zeitalter erfüllende Parusie-Vorstellung vergeistigt und

„der Punkt in eine Linie auseinandergezogen“ ist. Der mottoartige Eingangsspruch 1. 7, die grundlegende Christuserscheinung 1. 12 ff., das Buch in der Hand des himmlischen Christus, aus dem die gesamten erzählten Endgeschicke hervorgehen, das alles kann doch im Zusammenhang des Werkes nur den Sinn haben, dafs alles Erzählte als allmähliche Auswirkung des Kommens Christi dargestellt werden soll. Die Erscheinung 1. 12 ff. beherrscht das Ganze: Christus ist fortwährend da und bildet das eigentliche Agens alles Geschehenden. Der von ihm selbst geleitete Entscheidungskampf 19. 11 ff. ist gar nicht dasselbe wie sonst die Parusie, nämlich nicht die letzte Entscheidung, sondern nur wieder eine vorläufige, und bei der schliefslichen Vollendung des Gottesreiches tritt sein persönliches Eingreifen formell wieder zurück 22. 1 ff. Endlich das Schlufswort ἔρχομαι ταχύ und ἀμὴν ἔρχου κύριε Ἰησοῦ 22. 20 kehrt wieder zu dem Anfang 1. 7 zurück. Das ταχύ hat gegenüber der Fülle von Vorgängen, welche das Buch vor der letzten Entscheidung berichtet, nur einen Sinn, wenn der Verfasser in ihnen allen schon das „Kommen“ Christi sich verwirklichen sieht. Die Parusie als einzelner Act ist nicht völlig verschwunden: 19. 11 ff., aber sie tritt ganz zurück gegen die Vorstellung, dafs in allem, was zum grofsen Siegeskampfe des Gottesreiches gehört, das Kommen Christi gegeben ist. Die Parusie als einzelne Thatsache wird in hohem Mafs abgelöst von der Parusie im Sinne einer fortwährenden Bethätigung Christi. Das Ende ist nicht mehr als Moment, sondern als Entwicklung gefafst. In dem allen liegt eine Rückkehr zu der Grundanschauung Jesu, welche in der Synopse an einzelnen Stellen hervortritt Mt. 26. 64. 16. 28, aber innerlich, wie wir sahen, ein notwendiges Product des Bewufstseins Jesu von seinem königlichen Walten, der Gebundenheit des Gottesreiches an seine Person, bildete. Nicht als ob der Verfasser der Apokalypse die einzelnen in der Synopse uns aufbewahrten Worte Christi anders gedeutet haben wird als seine Zeitgenossen; aber die Gesamtentwicklung des christlichen Geistes hat die Gemeinde zum Verständnis seines eigentlichen Standpunktes trotz der ungenügenden Auffassung seiner Worte zurückgeführt. Es hat sich auch hier bewahrheitet, dafs der Geist die Gemeinde in alle Wahrheit geleitet und ihr das rechte Verständnis dessen, was Christus gesagt hatte, vermittelt hat. Das aber ist dabei das Wichtigste, dafs sie nicht etwa über ihren Herrn hinausgewachsen ist, sondern dafs sich noch nachweisen läfst, dafs es Christi eigene Gedanken gewesen sind, die sich schliefslich, allerdings auf Umwegen, durchgesetzt haben.

5. Das rechte Verständnis der eschatologischen Aussagen Jesu ist von gröfster religiöser und praktischer Wichtigkeit. Von jeher ist in der Christenheit die Gefahr vorhanden gewesen, die Endvollendung zum Gegenstand der Neugier zu machen, die möglichst viel davon wissen, ein möglichst vollständiges Bild der Zukunft haben möchte. Die Erklärung der Apokalypse weifs davon reichlich zu sagen. Diese Neugier ist an sich ein religiöser Fehler. Aber er wird noch verhängnisvoller, wenn man dabei die überweltliche Art des Vollendungszustandes vergifst und ein unterwertiges, wesentlich jüdisches Bild gewinnt, indem man die notwendige und durchgehende Bildlichkeit alles dessen unbeachtet läfst, was über den αἰὼν μέλλων gesagt werden kann, indem man Wahrsagung und Weifsagung verwechselt. Ein wirklich gereifter und geläuterter christlicher Tact hat dagegen freilich zu allen Zeiten protestiert. Schon das Mittelalter hat es in jener schönen Legende von den beiden Mönchen gethan, die über das Jenseits viel verhandelt und sich versprochen hatten, der zuerst Sterbende solle dem Überlebenden erscheinen und berichten, ob er es taliter an aliter gefunden habe. Es geschieht, und der Gestorbene sagt: nec taliter, nec aliter, sed totaliter aliter. Protestiert hat die Reformation, wenn sie den

Chiliasmus als iudaica opinio verwarf, und die alten Dogmatiker der lutherischen Kirche haben zwar keine consequente Hermeneutik in dieser Beziehung besessen und vielfach wissen wollen, was sich nicht wissen läfst, aber wie viel zurückhaltender, gesunder und keuscher ist doch ihre Eschatologie als die apokalyptischen Träumereien, die sich in unseren Tagen breit machen. Die Lectüre des 26. Locus in Joh. Gerhards Dogmatik oder der Schrift des Dav. Chytraeus De morte et vita aeterna könnte Vielen sehr heilsam sein. Aber von dem allen abgesehen, protestiert hat schon Paulus gegen eine solche innerweltliche Verkehrung des christlichen Gedankens mit seinem Wort: *ἃ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη.* Vor allem aber ist der Einblick in Christi eigene Stellung zu diesen Dingen durchschlagend. An ihm kann man lernen, allen Fragen religiöser Neugier den Abschied zu geben und sich rein auf das wirklich Religiöse, allein Wichtige und allein Gewisse zu beschränken; an ihm lernen, wie alle einzelnen Fragen auch auf diesem Gebiet an dem Centrum des Christentums, der überweltlichen Gemeinschaft mit dem überweltlichen Gott, zu orientieren sind, wie von da aus auch das Mafs der Wichtigkeit zu bestimmen ist, welches jedem einzelnen Punkt zukommt; an ihm lernen, wie auch in Bezug auf die Zukunftshoffnung wir von dem Allereinfachsten als dem Allerwichtigsten leben; von ihm lernen, dafs es auch auf diesem Gebiet keine Gewifsheit für uns giebt, als die in seiner Person begründet und gegeben ist. An ihm aber haben wir endlich auch in Bezug auf die Form zu lernen, in welcher das Unsagbare gesagt werden kann, nämlich dafs alles, was wir aussagen, nur Bild und Analogon sein kann, aber wir ohne solche Bilder nicht auskommen können. Es steht nicht etwa so, dafs wir Heutigen die bildlichen Hüllen abstreifen können: wir würden höchstens ein Bild gegen ein anderes vertauschen. Aber darauf kommt es an, die bildliche Form als solche zu erkennen und nicht sie, sondern den transcendenten Gehalt, nicht das irdische Element, sondern das darin beschlossene himmlische Gut als das Heilspendende zu betrachten.

Wir brauchen den Herrn Christus wegen seiner Eschatologie nicht zu entschuldigen, weil auch er in die Schranken seiner Zeit gebannt gewesen sei: er hat auch auf diesem Gebiet über seiner Zeit gestanden, und was er Eschatologisches gesagt hat, nimmt vollauf teil an der autoritativen Bedeutung seiner Worte, weil seiner Person überhaupt.

Corrigenda.

S. 26 Z. 3 v. o.: statt „nur Lc.“ lies „Mc. und Lc.“
S. 38 Z. 17 v. o.: statt „Lc. 12. 43“ lies „Mt. 12. 43“.
S. 39 Z. 10 v. o.: statt „Jesus“ lies „Jahwe“.

Halle a. S., Buchdruckerei des Waisenhauses.

ÜBER

DIE URSPRÜNGLICHE FORM UND BEDEUTUNG

DER

ABENDMAHLSWORTE.

VON

D. ERICH HAUPT.

Drei bedeutsame Veröffentlichungen haben in den letzten Jahren der Forschung über den ursprünglichen Sinn des Abendmahls einen dankenswerten Anstoss gegeben: die Abhandlung von Harnack, „Brot und Wasser die eucharistischen Elemente bei Justin“ (TU. VII. 2. 1891), die von Jülicher, „Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche“ (in den theologischen Abhandlungen, Karl v. Weizsäcker gewidmet, 1892) und die von Spitta, „Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls“ (Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums I, 1893). Zwei Fragen sind durch diese Arbeiten besonders in den Vordergrund gerückt: die eine, ob Jesus mit der heiligen Handlung, die er in der Nacht des Verrats vorgenommen hat, eine eigentliche „Stiftung“ beabsichtigt, d. h. ihre Wiederholung den Jüngern zur Pflicht gemacht oder seinerseits nur an einen einmaligen Act gedacht hat, ohne dessen Wiederholung ins Auge zu fassen; die andere nach dem Sinn der von ihm vollzogenen symbolischen Handlung. In ersterer Beziehung leugnen Jülicher und Spitta die Absicht einer dauernden Stiftung, in letzterer weichen Harnack und Spitta von der hergebrachten Ansicht bedeutend ab, indem sie die ursprüngliche Beziehung der symbolischen Handlung auf Jesu Tod verneinen. Ersterer hält es für nebensächlich, dass bei der Einsetzung gerade Brot und Wein gebraucht seien, vielmehr habe der Herr nur überhaupt die wichtigste Funktion des natürlichen Lebens, das Essen und Trinken, heiligen wollen, indem er die Nahrung als seinen Leib und sein Blut bezeichnet habe. „So hat er sich für die Seinen auf immer hineingestellt in ihr natürliches Leben und sie angewiesen, die Erhaltung und das Wachstum dieses natürlichen Lebens zur Kraft des Wachstums im geistlichen Leben zu machen.“ (S. 142). Und Spitta giebt dem Abendmahle eschatologische Bedeutung. Jesus habe sich in die Situation des Messiasmahles im vollendeten Gottesreich versetzt. Er sehe die Jünger im Geist an seinem Tisch essen und trinken und fordere sie auf, die Gaben zu nehmen, die nur er ihnen bieten könne. Ihn selbst sollen sie geniessen, sein Wesen in sich aufnehmen. (S. 282). Im Folgenden soll versucht werden, zu diesen Fragen Stellung zu nehmen.

1.

Die Basis für die Beantwortung der beiden erwähnten Fragen ist die Textkritik der Einsetzungsworte. Freilich muss man sich von vorn herein klar machen, dass eine absolute Gewissheit über den Wortlaut der Aussprüche Jesu in den meisten Fällen überhaupt nicht zu erreichen ist. Die mannigfachen Abweichungen zwischen den einzelnen synoptischen Berichten in Bezug auf den Wortlaut zeigen, wie wenig Wert man auf buchstäbliche Authentie gelegt hat, mit welcher Freiheit man den Wortlaut gestaltete. Aber auch da, wo die Evangelien wörtlich übereinstimmen, oder wo man noch imstande ist, die relativ älteste Form der Worte Jesu

zu erkennen, ist noch nicht gesagt, dass dieser relativ älteste oder übereinstimmende Wortlaut der ursprüngliche ist. Nur bei gnomisch zugespitzten Sentenzen kann man einigermassen sicher sein, dass sich der genaue Wortlaut erhalten hat; in allen anderen Fällen hat man mit der Möglichkeit zu rechnen, dass durch die Schranken der menschlichen Gedächtniskraft und die bei jeder durch verschiedene Personen hindurchgehenden Tradition natürlichen Abweichungen der Wortlaut sich mannigfach verändert hat. Wir müssen und wir können sehr zufrieden sein, wenn die Gedanken Jesu uns unentstellt und sicher erkennbar erhalten sind. Ausnehmend lehrreich ist für den in Rede stehenden Sachverhalt die Ueberlieferung der Einsetzungsworte. Wenn irgendwo, so sollte man hier erwarten, dass die Ehrfurcht vor der heiligen Handlung, die oftmalige Wiederholung, der geringe Umfang der in Betracht kommenden Worte eine völlig gleichmässige Wiedergabe derselben hervorgerufen haben würde. Die Thatsache liegt aber vor Augen, dass von den vier uns erhaltenen Berichten auch nicht zwei buchstäblich übereinstimmen, zum Teil die Abweichungen sogar ziemlich beträchtlich sind. Dass wir allerdings gerade in diesem Falle eine buchstäblich genaue Erinnerung an die Worte des Herrn nicht erwarten dürfen, lehrt jede nähere Ueberlegung. Denn die sich drängenden, ja überstürzenden Ereignisse jener Nacht und des folgenden Tages mussten naturgemäss die Sicherheit der Erinnerung für das Einzelne beeinträchtigen. Zweifelsohne haben die Jünger unter den furchtbaren, sinnverwirrenden, lähmenden Ereignissen des Karfreitags an alles eher gedacht als an Feststellung des Wortlautes der Reden ihres Herrn. Die Hauptsache, der Sinn seiner Worte, ein allgemeines Bild derselben, musste ihnen unvergesslich sein, aber auch nur das. Befremdlicher aber ist, dass in der Folgezeit sich nicht wenigstens eine bestimmte, bis ins Einzelne feststehende Tradition über die Stiftungsworte gebildet hat, die von einer Gemeinde auf die andere übertragen wurde. Dass auch diess nicht geschehen ist, ist ein unwiderleglicher Beweis, dass auf Buchstäblichkeit selbst bei so wichtigen Dingen gar kein Gewicht gelegt ist. Daraus ergiebt sich dann weiter, dass die Untersuchung über den ursprünglichen Wortlaut der Einsetzung des Abendmahls nur zu relativen Ergebnissen führen und die uns hier beschäftigende Frage nur approximativ beantwortet werden kann.

Bis zum Erscheinen der Ausgabe des Neuen Testaments von Westcott und Hort war man allgemein der Ansicht, dass der vierfache Bericht über die Einsetzung des Abendmahls sich in zwei Gruppen zerlegen lasse, Marcus und Matthäus einerseits, Paulus und Lucas andererseits. Seither ist zweifelhaft geworden, ob wir nicht drei Gruppen zu unterscheiden haben, indem sich bei Lucas eine von der gewöhnlichen Lesart sehr verschiedene Textgestaltung darbiete, die von dem Bericht der anderen Evangelien ganz unabhängig ist und erst nachträglich diesen, namentlich aber dem paulinischen Wortlaut, mehr conformiert wurde. Die Erzählung Lucas 22, 15—20 ist uns in sehr verschiedener Gestalt überliefert.

1. Fast alle Majuskeln, nur D ausgenommen, dazu die Mehrzahl der Minuskeln und der Uebersetzungen bieten folgende Gestaltung: 15 *καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν.* 16. *λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι οὐκέτι μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.* 17. *καὶ δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσασθε εἰς ἑαυτούς.* 18. *λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου, ἕως ὅτου ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ.* 19. *καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαρι-*

στήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. 20. καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον. Dieser Text enthält zwei inhaltlich scharf unterschiedene Absätze. Der erste, V. 15—18, hat mit der Einsetzung des Abendmahls nichts zu thun. Jesus beginnt das Mahl mit der Versicherung, dass es das letzte Mal sei, da er vor seinem Scheiden mit den Jüngern essen (V. 15) und trinken (V. 17) könne, und er fügt jedesmal hinzu, dass er „im Reiche Gottes" in vollendeterer Gestalt (πληρωθῇ V. 16) der Tischgemeinschaft mit den Seinen pflegen werde. Der zweite Absatz enthält dann die Einsetzung des Abendmahls in einer dem paulinischen Bericht entsprechenden Form: V. 19. 20.

2. Daffil [= rhe] bieten V. 15—18 in der obigen Form. Dann folgt V. 19 mit den Worten: καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. Damit schliesst der Abschnitt: es fehlt also sowohl der Schluss des 19. Verses τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, als auch namentlich die Einsetzung des Kelches V. 20.

3. be lassen gleichfalls V. 19b. 20 aus, stellen dafür aber V. 17. 18 hinter V. 19a, so dass der zu Grunde liegende griechische Text folgendermassen gelautet haben muss: 15. καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν. 16. λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. 19. καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. 17. καὶ δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς. 18. λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου, ἕως ὅτου ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ.

4. Der Syrer geht auf den oben unter 3 gegebenen Text zurück, hat also gleichfalls V. 17. 18 hinter V. 19 und lässt gleichfalls V. 20 fort, nur dass er am Schluss von V. 19, abweichend von der Textgestalt 2 und 3, die Worte τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (mit Fortlassung von διδόμενον), τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν hat, also in wesentlicher Uebereinstimmung mit Paulus.

5. Marcion hat die Einsetzungsworte V. 19. 20, wie es scheint, in der gewöhnlichen Fassung gehabt, aber dafür V. 16—18 ausgelassen, wie Zahn, Geschichte des N.T. Kanons 2, 490 wahrscheinlich gemacht hat, vergl. schon die Anmerkung von Hahn in Thilos Codex apocr. 473, 87. Allerdings hat Epiphan. Schol. 63 nur das Fehlen von V. 16 bezeugt (παρέκοψε τό· λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἀπάρτι, ἕως ἂν πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ); aber nicht allein ist von vorn herein wahrscheinlich, dass Marcion, wenn er an dem Essen im vollendeten Gottesreich Anstoss nahm, auch am Trinken Anstoss genommen haben wird, sondern Epiphanius bezeugt uns in seiner Widerlegung auch ausdrücklich: ἵνα δῆθεν μὴ ποιήσῃ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ βρωτὰ ἢ ποτά. Dieser Zusatz beweist, dass er auch an V. 18 gedacht hat und denselben bei Marcion nicht gefunden. Die Textgestaltung des Marcion hat so offenliegende dogmatische Gründe, dass sie an sich nicht in Betracht kommt, nur zeigt sie, dass Marcion unseren 20. Vers schon an seiner heutigen Stelle gelesen hat. Ebenso wenig hat die Fortlassung von V. 17. 18 in einigen späteren Handschriften zu sagen: Westcott-Hort haben sie richtig aus der Aehnlichkeit des Schlusses von V. 16 und von V. 18 erklärt, wodurch das Auge des Abschreibers irre geleitet wurde.

Keine der unter 2 bis 5 dargestellten Abweichungen von dem gewöhnlichen Text würde durch die äussere Bezeugung an sich auf besondere Beachtung Anspruch erheben können. Sehen wir von der fünften Gruppe ab, welche die Verse 16—18, bez. 17—18 fortlässt und in keiner Weise den ursprünglichen Text bieten kann, so würde für die Weglassung von V. 20 die Uebereinstimmung einer Anzahl von Itala-Handschriften und auch der Hinzutritt von D nichts beweisen, da der griechische Text des letzteren nicht nur dem lateinischen conformiert sein könnte, sondern auch, wenn dies nicht der Fall ist, daraus nichts folgen würde, als was wir auch ohnehin wüssten, dass im Occident es Handschriften in griechischer Sprache mit dieser Textgestaltung gegeben haben muss, welche der lateinischen Version zu Grunde gelegen haben. Von grösserer Bedeutung wird die kürzere Fassung durch das Hinzutreten des Syrers, welches zeigt, dass dieselbe auch im Orient in sehr alter Zeit verbreitet gewesen ist. Von noch grösserer Bedeutung aber sind die mannigfachen Unterschiede in denjenigen Handschriften, welche in der Fortlassung von V. 20 übereinstimmen, wie sie unter 2—4 dargestellt sind. Es kommt auf die Frage an, aus welcher der überlieferten Textformen die Varianten sich am besten und leichtesten erklären lassen.

Wir beginnen mit derjenigen Form des Textes (3 und 4), welche V. 17 und 18 hinter V. 19 stellt. Wäre sie die ursprüngliche, so liesse sich gar nicht erklären, wie man darauf kam, diese Verse vor den 17. Vers zu schieben. Niemand konnte V. 17 dann anders als von der Einsetzung des Abendmahlskelches verstehen, nur dass dieselbe sehr kurz und ohne die sonst überlieferte Deutung von dem Blute Christi erzählt wird. Sie stand aber genau an derselben Stelle wie in den anderen Berichten, und auch der 18. Vers genau an derselben Stelle wie dasselbe Wort Jesu bei Mc. 14, 25 und Mt. 26, 29. Es wäre begreiflich, wenn Lc. 17 nach dem ausführlichen Text bei Mc., Mt., Paulus erweitert worden wäre, aber nicht, warum man die beiden Verse an eine ganz andere Stelle geschoben und dann die Kelcheinsetzung nach den anderen Berichten an dieser Stelle eingetragen hätte. Ebenso begreift sich die Entstehung der kürzesten Lesart unter 2 nicht, wenn die Textformation unter 1 die ursprüngliche wäre. Allerdings konnte so der Eindruck entstehen, dass die Kelcheinsetzung zweimal berichtet sei, zuerst in V. 17, sodann in V. 20, und es könnte daher die zweite Stelle, um die Verdoppelung fortzubringen, getilgt sein. Aber nicht begreift sich die Verkürzung von V. 19 bei b und e. Nach allen Analogien müsste man erwarten, dass der kürzere Bericht allmählich nach den anderen, ausführlicheren erweitert wäre; aber die Fortlassung der aus Paulus bekannten Worte *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν [διδόμενον]· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*, wenn sie ursprünglich bei Lucas standen, begreift sich nicht. Dass der Syrer diese Worte eingesetzt hat, wenn sie nicht dastanden, ist nicht auffällig; dass b e sie ausliessen, wenn sie dastanden, ist aber äusserst befremdlich. Dagegen wird alles klar, wenn man die kürzeste Form 2 als die ursprüngliche ansieht. Die Einen sahen in V. 17 die Einsetzung des Abendmahlskelches und in V. 18 das bei Mt. Mc. darauf folgende, den Schluss des Ganzen bildende Wort des Herrn; sie nahmen Anstoss daran, dass hiernach der Kelch vor dem Brot eingesetzt wäre, und das Schlusswort an falscher Stelle zu stehen schien, daher ordneten sie V. 17. 18 hinter V. 19. Die Andern bezogen V. 17 nicht auf das Abendmahl und nahmen dann naturgemäss Anstoss an dem Fehlen des Abendmahlskelches; sie halfen durch Zusetzung von V. 20, und zwar aus dem Gedächt-

nis, denn so erklärt sich die Textmischung aus Paulus und Mc. Mt. (aus letzteren stammt das *ἐκχυννόμενον*, wobei aber wieder das *περί* oder *ὑπὲρ πολλῶν* in *ὑπὲρ ὑμῶν* umgesetzt ist). Ebenso erklärt sich dann die Vervollständigung des 19. Verses durch die dem Paulus entnommenen, bez. nachgebildeten Worte *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.*

Somit werden wir die unter 2 beschriebene, in D überlieferte Form des Lucas-Textes, in welcher 19b. 20 fehlt, für die ursprüngliche zu halten haben. Dann aber ist alles, was an Paulus erinnert, spätere Zuthat, und wir haben bei Lucas eine von den anderen Berichterstattern völlig unabhängige Ueberlieferung. Es erhebt sich nur die Frage, ob diese sachlich vor den anderen den Vorzug verdient.

Ich gehe von der wohl unbestreitbaren Voraussetzung aus, dass es dem Lucas nicht in den Sinn gekommen ist, eine Abendmahlseinsetzung sub una zu berichten, sondern er in dem von ihm V. 17 erwähnten Kelch den Abendmahlskelch gesehen hat. Dann weicht er von den Seitenreferenten ab in der Voranstellung des Kelches vor das Brot, stimmt aber mit Marcus-Matthäus darin überein, dass alle drei an den Abendmahlskelch ein Wort Christi anschliessen, er werde von dem Gewächs des Weinstocks erst im Gottesreich wieder trinken. In beiden Beziehungen aber scheint er mir nicht im Recht zu sein. Was die Voranstellung des Kelches betrifft, so entscheidet gegen sie nicht nur die Uebereinstimmung der von einander unabhängigen Berichte von Marcus-Matthäus einerseits und Paulus andrerseits, sondern vor allem das bestimmte Zeugnis des Letzteren *ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι* 1. Kor. 11, 25. Allerdings hat Spitta S. 246f. versucht, eine abweichende ältere Tradition, wonach der Kelch dem Brot vorausgegangen sei, bei Paulus selbst zu constatieren, sofern dieser 1. Kor. 10, 16. 21 zweimal den Kelch vor dem Brot nenne. Aber dieser Schluss scheint mir unhaltbar. Erstens ist doch an den beiden zuletzt genannten Stellen die Frage, in welcher Reihenfolge die Akte des Abendmahls auf einander folgen, dem Paulus völlig gleichgiltig; er vergleicht die heidnischen religiösen Mahlzeiten mit den christlichen, beide bestehen aus Speise und Trank, die religiösen Charakter haben: das allein, aber nicht die Reihenfolge, interessiert den Apostel. Es könnte also reiner Zufall sein, dass er die eine und nicht die andere Reihenfolge wählt, ohne jede sachliche Bedeutung. Zweitens hat Paulus doch seine Darstellung der Einsetzung des Abendmahls aus den urapostolischen Kreisen. Wenn er also aus ihnen erfuhr, dass Jesus den Kelch *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* eingesetzt habe, wie ist es denkbar, dass eben dieselben Kreise die von Jesu festgesetzte Ordnung umgekehrt hätten? Die von Spitta angenommene ältere Tradition erscheint mir unter diesen Verhältnissen als undenkbar. Drittens ist noch möglich die Veranlassung zu erkennen, welche den Apostel bewogen hat, 1. Kor. 10 den Kelch vor dem Brot zu erwähnen. Schon Spittas eigne Darstellung würde auf eine solche führen. Er erwähnt, dass die jüdischen Mahlzeiten, speziell die sabbatlichen, mit der Danksagung für den Wein begannen, auf welche dann erst die über das Brot folgte. Wenn Paulus an diese Sitte gewöhnt war, so begreift sich doch leicht, dass er, wo ihm die Reihenfolge der Abendmahlsakte ganz gleichgiltig ist, aus dieser Gewohnheit heraus erst den Kelch, dann die Speise erwähnt. Dazu aber kommt noch ein anderer Punkt. Der Abschnitt, zu dem 1. Kor. 10, 16. 21 gehören, redet von dem Genuss des Opferfleisches. Geweihtes Fleisch kam nun in den christlichen Gemeinden nicht vor, wohl aber war geweihter

Wein bei ihnen und bei den heidnischen Mahlzeiten gleicherweise vorhanden. In letzterem Punkt war die Parallele also am genauesten, während in Bezug auf die Speise sie sich nur ungefähr vollziehen liess: das eine Mal handelt es sich um Fleisch, das andere um Brot. Daher ist es ganz erklärlich, dass Paulus denjenigen Punkt, in welchem die Parallele am schlagendsten und vollständigsten ist, zuerst erwähnt und V. 21 an die Stelle des Brotes den allgemeinen Ausdruck τράπεζα setzt, welcher so allgemein ist, dass nicht nur die Differenz von Brot und Fleisch verdeckt wird, sondern auch der Wein mit unter dem Ausdruck befasst ist, also das vorher vom Kelch Gesagte verallgemeinert wird. Somit kann Paulus als Zeuge für eine vermeintlich ältere Tradition, welche den Wein vor das Brot stellte, nicht angewendet werden. Ebenso wenig kann aus dem Umstande auf eine ältere Tradition geschlossen werden, dass in der Didache der Kelch vor dem Brot genannt wird. Wir müssen in späterem Zusammenhang auf die Eigentümlichkeiten des Berichts derselben über die Eucharistie näher eingehen. Hier aber genügt die eine Bemerkung, dass, wenn die Didache wirklich den Genuss des Kelches vor den des Brotes stellte, wir nicht berechtigt wären, das auf eine andere Autorität als die des Lucas zurückzuführen. Harnack hat (die Lehre der zwölf Apostel 1884, 77) nachgewiesen, dass wir in der Didache mehrfach eine Textmischung aus Matthäus und Lucas haben, dass also das Lucas-Evangelium irgendwie dem Verfasser bekannt gewesen ist. Wenn wir nun in derselben eine Darstellung des Abendmahls hätten, welche mit dem Lucastext von D harmoniert, aber nirgends anders nachweisbar ist, so wäre der einzig legitime Schluss, dass dem Verfasser diese Gestalt von Lucas bekannt gewesen ist; aber ob diese Gestalt des Abendmahls bei Lucas eine ältere Tradition darstellt, als wir sie bei Marcus, Matthäus, Paulus haben, ist dadurch in keiner Weise entschieden. Es muss also m. E. dabei bleiben, dass eine von Lucas unabhängige Spur über die Voranstellung des Kelches beim Abendmahl nicht existiert.

Aber noch mehr. Es lässt sich noch nachweisen, dass Lucas auf seine Voranstellung des Kelches nicht durch eine von ihm vorgefundene Tradition, sondern durch eine irrtümliche Auffassung der von ihm benutzten Quelle gekommen ist. Die beiden ersten Evangelisten stimmen mit Lucas darin, wie bemerkt, überein, dass sie an den Abendmahlskelch das Wort Jesu anknüpfen, er werde nicht wieder auf Erden Wein trinken. Das kann nun historisch nicht richtig sein. Das Schweigen des Paulus wäre zwar nicht entscheidend dagegen, denn man könnte es daraus ableiten, dass die Worte für seinen Zweck nicht in Betracht kamen; wohl aber ist entscheidend, dass Jesus unmöglich von einem Kelch getrunken haben kann, den er als sein Blut bezeichnete: das wäre doch der schreiendste Missklang gegen die Symbolik gewesen, wie man dieselbe auch fassen mag. Andererseits aber passt das Wort Jesu, er werde nun nicht mehr mit den Jüngern Wein trinken, nur nach einem Becher, aus dem er selbst getrunken hatte, denn der Sinn jenes Wortes ist doch offenbar: das ist das letzte Mal, dass ich mit euch Wein getrunken habe. Also diess Wort kann nicht nach dem Abendmahlskelch gesprochen sein. Dennoch muss es echt sein. Dafür spricht nicht nur, dass es die von einander unabhängigen Ueberlieferungen des Marcus - Matthäus und des Lucas gleichmässig haben, sondern dass auch die eschatologisch orientierten Worte des Paulus ἄχρι οὗ ἔλθῃ 1. Kor. 11, 26 ein Wort, wie das hier in Rede stehende, voraussetzen. Den Schlüssel giebt Lucas. Die Verse 15. 16 einerseits und 17. 18 andererseits bilden ja offenbar einen ein-

heitlichen, in zwei parallele Hälften geteilten Gedanken. Jesus spricht aus, diess sei das letzte Mal, dass er mit den Jüngern esse (V. 15. 16) und trinke (V. 17. 18), und zwar indem er jedesmal sie tröstend auf eine höhere Erneuerung seiner Gemeinschaft mit ihnen hinweist. Ist es doch eins der beliebtesten rhetorischen Mittel Jesu, einen Gedanken in zwei parallele Hälften zu zerlegen. In der ihm eigentümlichen Quelle fand Lucas diese zusammengehörigen Sprüche, und zwar an der durchaus richtigen Stelle, als Eröffnung des letzten Mahles. Eine Verwechselung der ersten Hälfte der Worte Jesu mit dem Abendmahl war ausgeschlossen, denn in ihnen wird vom Essen des Passahs geredet, während beim Abendmahl Brot in Betracht kommt. Wohl aber konnte Lucas das Wort V. 17, wonach Jesus den Kelch seinen Jüngern reicht, mit dem Abendmahlskelch verwechseln und daher diesen an der richtigen Stelle fortlassen, weil er eben meinte, über den Abendmahlskelch schon berichtet zu haben. Dagegen Marcus - Matthäus, welche gleichfalls das Wort Jesu Mc. 25, Mt. 29 = Lc. 18 aus der Ueberlieferung kennen und gleichfalls irriger Weise es mit dem Abendmahlskelch in Verbindung setzen, fügen es am Schlusse des ganzen Abendmahlsberichtes an. Bei Lucas steht also das Wort V. 18 an der historisch richtigen Stelle und ist nur fälschlich vom Abendmahlskelch gedeutet; bei Marcus-Matthäus steht es an falscher Stelle. Paulus endlich scheint noch ein Bewusstsein davon gehabt zu haben, dass zwar ein eschatologisches Wort Jesu bei Gelegenheit des letzten Mahles gesprochen ist, aber nicht zu der eigentlichen Einsetzung des Abendmahls gehört hat. So ergiebt sich, dass Lucas nicht auf Grund einer differenten Tradition von der Einsetzung den Kelch vor das Brot gestellt hat, sondern diese Stellung dem Kelch durch ein Missverständnis über den Sinn des Wortes V. 17. 18 gegeben hat. Dieser Kelch gehört an den Anfang, der Abendmahlskelch an den Schluss des letzten Mahles.

Für die Einsetzung des Abendmahlskelches ist demgemäss von Lucas ganz abzusehen; die Einsetzung des Brotes giebt er mit der Formel an: *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου*, d. h. wörtlich übereinstimmend mit Marcus und Matthäus.

2.

Um den Wert des paulinischen Berichtes über das Abendmahl bestimmen zu können, ist es nötig, sich den Zweck und Gedankengang der ganzen Stelle 1. Kor. 11, 17ff. zu vergegenwärtigen. Nicht um Belehrung über den rechten Ritus beim heiligen Mahle, also über die Abendmahlsliturgie, ist es dem Apostel zu thun, sondern um die Erkenntnis seiner rechten Bedeutung. Die Gemeinde verkennt seinen religiösen Charakter; sie gebraucht Speise und Trank zu körperlicher Sättigung, statt darin Träger einer religiösen Feier zu erkennen. Solche Befriedigung des physischen Bedürfnisses soll jeder zu Hause abmachen V. 22. 34. Das betonte *ἐγώ* 23 stellt den Gegensatz zwischen der Auffassung der Gemeinde und der des Paulus in den Vordergrund: „ich meinerseits habe eine andere Auffassung von dem Wesen des Herrenmahles, als ihr sie in dem in V. 20 und 21 dargestellten Thun bekundet.“ Aus dem Gesamtzweck der Stelle folgt, dass die Erinnerung an die Stiftungsgeschichte dem Apostel nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck ist, nur die Substruktion für die Ausführung in V. 26 ff., welche der eigentliche Zielpunkt seiner Gedanken ist. Daher ist das *γάρ* V. 23 nicht mit „denn“, sondern mit „nämlich“ zu übersetzen, denn nicht der eine Satz V. 23 ist die Begründung für den vorangehenden Satz *ἐν τούτῳ οὐκ ἐπαινῶ*, sondern die

ganze folgende Ausführung steht unter der Rektion des γάρ und ist die Begründung für den im Vorigen ausgesprochenen Tadel. Steht es demnach so, dass die Geschichte der Einsetzung gar nicht das ist, was die Leser lernen sollen, sondern das ist, woran sie etwas lernen sollen, nämlich den heiligen und religiösen Charakter der Mahlzeit, so wird man den einleitenden Satz V. 23 ἐγὼ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν nicht speciell als Einleitung zu dem folgenden geschichtlichen Bericht, sondern als Einleitung zu der ganzen folgenden Auseinandersetzung aufzufassen und das jenem Satz folgende ὅτι nicht mit „dass", sondern mit „denn" zu übersetzen haben. Wie der dargelegte Gedankengang der ganzen Stelle, so führt auf diese Deutung des ὅτι auch der Wortlaut in 23b. Es ist eine ganz zutreffende Bemerkung Hofmanns (H. Schr. N. T. 2, 1, 256), dass, wenn ὅτι den Inhalt des παραλαμβάνειν angeben sollte, also keinen neuen Satz anfienge, die Wiederholung des eben erst genannten Subjekts durch die Worte ὁ κύριος Ἰησοῦς völlig unveranlasst wäre. Wovon Paulus sagt, er habe es von dem Herrn überkommen und der Gemeinde übermittelt, das ist also gar nicht die Geschichte der Einsetzung, sondern die Bedeutung des Mahles, welche nachher in V. 26 zusammengefasst wird. Der Sinn von 23a lässt sich so umschreiben: „meine euch bekannte Würdigung des Abendmahls stammt von dem Herrn selbst." Und nun wird 23b—25 dargelegt, wiefern sie vom Herrn stamme, nämlich indem Paulus sie aus dem Thun Christi in der Nacht des Verrats abstrahiert hat. Diese begründende Darlegung bildet naturgemäss einen neuen Satz, welcher mit „denn" (ὅτι) eingeleitet wird. Der ganze Nachdruck in 23a fällt nach der Wortfügung auf die beiden an die Tonstelle gerückten Worte ἐγώ und ἀπὸ τοῦ κυρίου. Nach der gegebenen Darlegung bedarf es keines besonderen Beweises mehr, dass mit letzterem Ausdruck nicht gesagt sein soll, Paulus habe die Kunde von den Vorgängen jener Nacht durch direkte und unmittelbare Offenbarung erhalten. Dagegen entscheidet nicht nur, dass man in diesem Falle das bestimmtere παρά erwarten würde, zumal wenn hervorgehoben werden sollte, dass es sich um ein so einzigartiges Ereignis einer unmittelbaren Mitteilung Christi handelte. Es entscheidet dagegen auch nicht nur der Umstand, dass eine derartige Offenbarung aus der Analogie alles dessen herausfallen würde, was wir sonst aus dem Neuen Testament wissen: nirgends finden wir eine Spur, dass Gott durch Eingebung jemand eine geschichtliche Thatsache mitgeteilt hätte, welche er auch ohne solche auf dem einfachen Wege der Erkundigung erfahren konnte. Entscheidend ist eben der Gedankenzusammenhang. Es kommt dem Apostel nicht darauf an, die Wahrheit einer bisher den Lesern unbekannten Thatsache durch die Art, wie er sie erfahren habe, zu verbürgen, — ist doch die Thatsache ihnen nicht unbekannt (ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν), und liegt doch der Gedanke ganz fern, dass sie etwa daran gezweifelt hätten und einer besonderen Verbürgung bedürften. Es ist auch nicht seine Absicht, ihnen einen noch genaueren und authentischeren Bericht zu geben, als sie ihn bisher besessen hatten, — auch dagegen spricht ja das ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, welches voraussetzt, dass er ihnen nichts anderes, als was sie schon wussten, in Erinnerung bringen will. Vielmehr will er durch das ἀπὸ τοῦ κυρίου nur betonen, dass seine Auffassung von dem Wesen und der Bedeutung des Mahles nicht auf eigenen Gedanken, Theorien, Mutmassungen, Spekulationen beruhe, sondern auf die Autorität Christi selber zurückgehe, nämlich auf sein eigenes Thun in der Leidensnacht. Ἀπὸ wird bei den Verbis des Lernens oder Erfahrens zwar auch

gebraucht, um die Quelle anzugeben, welche die Erkenntnis übermittelt hat (Kol. 1, 7 *καθὼς ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαφρᾶ*); daneben aber nicht selten so, dass es den letzten realen Grund der Erkenntnis bezeichnet und im Deutschen durch „an jemandem oder an etwas lernen“ wiedergegeben werden kann. Hebr. 5, 8 bedeutet *ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν*: an dem, was Jesus zu leiden hatte, ist er inne geworden, was es um das Gehorchen sei. Gal. 3, 2 heisst *τοῦτο μόνον θέλω μαθεῖν ἀφ' ὑμῶν*, dass die Galater die leibhafte Antwort auf die Frage seien, wie man zum Besitz des heiligen Geistes komme, an ihnen kann man das ersehen oder abnehmen. Mc. 13, 28 ist der Sinn der Worte *ἀπὸ τῆς συκῆς μάθετε τὴν παραβολήν*: an dem Feigenbaum lasse sich das lernen, was Jesus meine. In allen solchen Fällen handelt es sich offenbar nicht um die Fortpflanzung oder Uebermittlung einer Nachricht, sondern um den sachlichen Quellpunkt, aus dem eine Erkenntnis herausfliesst, um die sachliche Basis, auf der sie beruht. So auch hier. Die Autorität des Herrn ist es, womit Paulus seine Auffassung des Abendmahls decken will.

Das Resultat alles Gesagten ist, dass dem Paulus die Stiftungsgeschichte gar nicht Mittelpunkt, sondern nur Ausgangspunkt seiner Darlegung ist; dass er auch nicht auf die grössere Genauigkeit des Wortlauts Gewicht legt, sondern den lehrhaften Ertrag jener Geschichte zu eruieren sucht. Dann aber haben wir von vornherein durchaus keine Bürgschaft, dass seine Erzählung authentischer ist als die in den Evangelien überlieferte. Im Gegenteil liegt die Vermutung nahe, dass er den Bericht so formuliert hat, wie es für seinen Zweck am angemessensten war, nämlich dass die ihm wichtigen Gesichtspunkte in den Vordergrund gestellt werden, mit anderen Worten, dass wir in seinem Bericht eine Art von Kommentar zu der Geschichte der Einsetzung haben. Diess lässt sich an einem scheinbar ganz unbedeutenden Zuge besonders klar machen, nämlich an der zweimaligen Hervorhebung des *ἐμήν* in dem Satz *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* V. 24. 25. Denn bei der erstmaligen Einsetzung des Abendmahls würde eine solche Betonung des *ἐμήν* — ich nehme hier einstweilen die Authentie des in Rede stehenden Satzes an — ganz unveranlasst gewesen sein. Jeder Wortton beruht auf einem entsprechenden vorschwebenden Gegensatz. Ein solcher ist im Munde Jesu in der Nacht des Verrats unerfindbar: an wen sonst als an ihn hätte denn die Feier die Jünger erinnern sollen? Jesus konnte wohl sagen: gedenket meiner hierbei, nicht aber: gerade meiner sollt ihr dabei gedenken. Anders stand es für Paulus. Das war ja der Fehler, den er bei den Korinthern zu rügen hat, dass sie über dem Gedanken an die leibliche Nahrung die religiöse Bedeutung des Mahles aus dem Auge verloren. Sie will er in den Vordergrund rücken. Daher hat er seine Darlegung mit dem betonten *ἀπὸ τοῦ κυρίου* begonnen: es handelt sich um etwas, das von der Autorität des Herrn selbst geheiligt und festgestellt ist; darum betont er hier, es handle sich um eine Erinnerung an Christus, den Gegenstand der höchsten Verehrung und Liebe der Gemeinde, und deshalb sagt er nicht *εἰς τὴν μου ἀνάμνησιν*, sondern das stärker betonte *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*. Ein Beweis also, dass er die Worte so formuliert, wie sie für seinen lehrhaften Endzweck am geeignetsten sind.

Die weitverbreitete Anschauung, welche allerdings in neuester Zeit von verschiedenen Seiten her in Frage gestellt ist, wonach der Bericht des Paulus von vornherein den Vorzug der Genauigkeit vor den übrigen hat, hat in den Worten

nicht nur keinen Halt, sondern beruht sogar auf einem Missverständnis der Worte und auf mangelnder Einsicht in den Zweck des ganzen Abschnitts. Man wird geradezu sagen dürfen, dass von allen Abendmahlsberichten der des Paulus derjenige ist, welcher von vorn herein am meisten der Möglichkeit von erläuternden Zusätzen Spielraum lässt. Aber auch die anderen Berichte schliessen eine solche Möglichkeit nicht aus. Die Analogie des Vaterunsers zeigt ja, wie selbst die zentralsten Aussagen Jesu nicht wörtlich festgehalten worden sind, sondern schon in ältester Zeit Erweiterungen stattgefunden haben, denn es kann meines Erachtens keinem Zweifel unterliegen, dass die kürzere Gestalt des Vaterunsers die authentische ist. Unter diesen Umständen wird es als Forderung methodischer Besonnenheit anzusehen sein, von dem auszugehen, was den verschiedenen Berichten gemeinsam ist und sich dadurch als gewiss authentisch darstellt. Hierzu gehört ausser dem Dankgebet über der Speise und dem Brechen des Brotes das Wort *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου* und entsprechend beim Wein die Erwähnung des Blutes und zwar mit Beziehung auf eine Bundstiftung, denn beide Momente finden sich in den Berichten des Marcus, Matthäus, Paulus, mag auch die Zusammenordnung derselben eine verschiedene sein, indem von der einen Seite der Wein als Bundesblut, von der andern der Kelch als das neue Testament in dem Blut Christi bezeichnet wird. Das Schweigen des Lucas kann nach den oben gewonnenen Resultaten überhaupt nicht in Betracht kommen, da es nur auf Verwechselung zweier verschiedener Becher beruht. Ebenso gehört aber zu denjenigen Punkten, welche den verschiedenen Relationen gemeinsam sind, der Zug, dass alle Jünger das Brot gegessen und den Wein getrunken haben. Ob Matthäus in letzterer Beziehung Christum direct sagen lässt: trinket alle daraus, oder Marcus nur die Thatsache berichtet, dass alle getrunken hätten, kommt ganz auf dasselbe hinaus. Denn wenn Jesus, sei es mit, sei es ohne Wort, den Jüngern den Kelch reicht, so geschieht es eben, um daraus zu trinken, und wenn sie letzteres gethan haben, so ist andererseits selbstverständlich, dass ein Wort oder das gesamte Verhalten Jesu sie dazu anleitete. Allerdings hat Jülicher S. 242 gemeint, keine unserer Quellen besage, dass Christi Blut von den Jüngern getrunken worden sei, und von seinem Leibe gelte das Entsprechende. Aber schon Spitta S. 267[2] hat das mit Recht zurückgewiesen. Zunächst enthält doch der Bericht des Matthäus ausdrücklich den Befehl Jesu: *φάγετε, πίετε*, der des Marcus wenigstens beim Wein die Bemerkung, dass sie ihn getrunken hätten. Aber auch vom Brot gilt das Analoge. Denn Spitta sagt mit Recht: „Was soll denn das *λάβετε* Marcus 14, 22 bedeuten? Die Jünger sollen doch das Brot nicht in die Hand nehmen, um es zu beschauen?“ Paulus freilich erwähnt den Befehl Jesu, zu essen und zu trinken, nicht; aber der ganze Zusammenhang schliesst doch geradezu ein, dass Brot und Wein zum Genuss gereicht wurden. Denn wenn der unwürdige Genuss die Strafe Gottes herabzieht, wenn überhaupt Paulus darüber klagt, dass Brot und Wein in unheiliger Weise in Korinth genossen werden, so ist doch selbstverständlich der Gegensatz dazu ein geheiligtes Geniessen. Wäre bei dem ersten Mahl Brot und Wein nicht wirklich zum Genusse dargeboten, so würde selbstverständlich auch bei der Nachbildung desselben der Genuss nicht stattgefunden haben. Wenn also irgend etwas feststeht, so ist es das, dass nach allen Berichten Jesus seinen Jüngern Brot und Wein zum Genuss dargereicht hat. Von den ebengenannten Momenten hat also die Frage auszugehen, was der Herr mit seinem symbolischen Thun gemeint hat.

3.

Die allgemeinste Deutung der von Christo inaugurierten symbolischen Handlung ist die von Harnack, welche bereits oben kurz skizziert wurde. Es ist unstreitig ein sachlich völlig richtiger und wahrhaft christlicher Gedanke, dass im Christentum auch die Funktionen des natürlichen Lebens geheiligt sind; der Gedanke, den Paulus dahin fasst: „ihr esset nun oder trinket oder was ihr thut, das thut zur Ehre Gottes.“ Aber es scheint mir, dass Harnack in seiner Deutung des heiligen Mahles disparate Gedanken mit einander vermischt hat. Die Anschauung, dass alle Funktionen des natürlichen Lebens in Zusammenhang mit dem religiösen Verhältnis gedacht und dadurch geheiligt werden sollen, hat doch die Bedeutung, dass im Christentum die Religion nicht ein einzelner Lebenskreis neben andern Lebenskreisen sein soll, sondern die Seele, welche alles bestimmt und erfüllt. Wenn ich in Speise und Trank, wie in aller Freude und allem Leid, allem Haben und allem Verlieren des äusseren Lebens eine Gabe meines Gottes erkenne, worin Gottes Name bei mir geheiligt werden soll; wenn ich alles Irdische bis ins Kleinste hinein als Mittel auffasse, wodurch das Reich Gottes schliesslich gebaut werden soll; wenn ich es also in organischen Zusammenhang mit dem letzten grossen Weltziel Gottes, seinem Reiche, bringe, dem alles bis ins Kleinste hinein dienen muss: dann habe ich das Irdische geheiligt und könnte sagen, dass auf diese Weise „die Erhaltung und das Wachstum des natürlichen Lebens zur Kraft des Wachstums im geistlichen Leben“ gemacht werde. Das will doch sagen, dass der Christ aus allem Natürlichen einen religiösen Segen zu ziehen, es zu einem Faktor seines religiösen Lebens zu machen versteht. Ich kann es auch begreifen, wenn Harnack dafür den Ausdruck gebraucht, Christus habe sich für immer für die Seinen hineingestellt in ihr natürliches Leben, sofern eine solche Auffassung des Natürlichen sich auf ihn zurückführt, und wir uns stets bewusst sein sollen, dass wir diese Umsetzung des Natürlichen in ein Ewiges ihm danken. Unklar aber bleibt es mir, wiefern Christus diesen Gedanken in die Form gekleidet haben soll, die Aneignung der natürlichen Speise sei Aneignung seines Leibes und Blutes, d. h. seiner Persönlichkeit. Jene Heiligung des Natürlichen ist ein viel allgemeinerer Gedanke als dieser. Die Aneignung der Persönlichkeit Christi kann *symbolisch* durch die Aneignung der leiblichen Nahrung ausgedrückt werden: er ist in analoger Weise die Speise für die Seele, wie Brot und Wein Speise für den Leib sind. Ich kann mir sehr wohl denken, dass Christus die Jünger angeleitet hätte, jedesmal beim Essen und Trinken an ihn als die geistliche Speise sich zu erinnern; aber es ist das ein ganz anderer Gedanke als der, dass die Funktionen des natürlichen Lebens durch ihn geheiligt werden. Dass ich bei Gelegenheit des Essens und Trinkens fromme Gedanken habe, die ich an jenes anknüpfe, ist etwas anderes, als dass ich das äussere Essen und Trinken selbst, wie alles Irdische, in den Dienst überweltlicher Zwecke stelle. Diese beiden von einander sehr verschiedenen Gesichtspunkte scheinen mir in der Harnackschen Auffassung ineinander gewirrt zu sein. Weiter aber scheint mir der von Christus gebrauchte Ausdruck, das Brot sei Leib Christi und der Wein sein Blut, nicht geeignet zu sein, den Harnackschen Gedanken klar zu machen. Wollte er sagen, dass *alles* Essen und Trinken eine Aneignung der Lebenskräfte seiner Person sein solle, so war es sehr missverständlich, wenn er das gerade mit Rücksicht auf ein bestimmtes einzelnes Brot und einen bestimmten einzelnen Becher aussprach, denn dadurch musste

unvermeidlich, wie es ja auch wirklich geschehen ist, der Eindruck entstehen, dass dieses Brot und dieser Wein im Unterschied von anderen Darstellung des Leibes und Blutes Christi sein solle. Der Gedanke, dass die Funktionen des natürlichen Lebens überhaupt, insonderheit alles Essen und Trinken, zur Förderung des religiösen Lebens dienen solle, wäre auf diese Weise geradezu verschleiert worden. Endlich spricht gegen die Harnacksche Deutung, dass bei ihr die symbolische Handlung Jesu aus dem Zusammenhang mit der Stimmung des letzten Mahles ganz herausfiele. Alles was wir von demselben wissen, ist von Abschiedsgedanken erfüllt. Ein solcher wäre auch vorhanden, wenn der Sinn wäre: „erinnert euch meiner bei allem Essen und Trinken, denkt daran, dass ich es bin, der euer geistliches Wachstum fördert, wie die Speise euer leibliches Gedeihen." Aber immer wäre es dann nur eine Anknüpfung religiöser Gedanken an äussere Vorgänge, nicht aber eine Hineinhebung der letzteren selbst in eine höhere Sphäre.

Sehr viel enger mit dem Gesamtcharakter des letzten Mahles wird die Abendmahlshandlung von Spitta in Beziehung gesetzt. Er stimmt mit Harnack darin überein, dass er den Gedanken an den Tod Christi völlig ausscheidet. Das Brechen des Brotes bezieht sich nach ihm nicht auf den gebrochenen Leib Christi. „Von einer Aehnlichkeit jenes Brotes mit dem getöteten Menschenleib kann nicht die Rede sein. Keine der hier in Frage kommenden Todesarten, weder die Steinigung noch die Kreuzigung mit dem Zerschmettern der Beine macht es wahrscheinlich, dass er bei dem Brechen des Brotes an seinen Tod gedacht habe. Das Essen sowie das entsprechende Trinken macht es vollends unmöglich, hier an die Zeichen des Todes Jesu zu denken. Was konnte Jesus beim Verteilen des Brotes auf den schaurigen Gedanken eines Essens seines getöteten Leibes bringen? Man beruhigt sich hierüber mit der Erwägung, Jesus stifte ein Opfermahl, in dem er selbst als Opfertier figuriere. Aber erstens ist eine solche Behauptung schon deshalb haltlos, weil er die Worte von seinem Leib nicht anknüpft an den Genuss von Opferfleisch, sondern an Brot. Ausserdem handelt es sich im Opfermahl nie und nimmer um das Trinken von Blut. Schon der Gedanke an ein wirkliches Trinken von animalischem Blut ist von vornherein ausgeschlossen, da dasselbe den Israeliten ein Greuel und bei Lebensstrafe verboten war. Und nun sollte Jesus gar von seinem getöteten Leib und von Menschenblut geredet haben, als den von ihm ausgeteilten Speisen? Es ist das schlechterdings unmöglich." Dazu fügt Spitta noch den weiteren Grund, dass die Jünger, wenn Jesus von seinem Leib und Blut mit Hinblick auf seinen Kreuzestod gesprochen hätte, den Meister unmöglich hätten verstehen können (285 f.). Zu einem besseren Verständnis der Einsetzungsworte sucht Spitta durch zwei Mittel zu gelangen. Einmal weist er darauf hin, dass das ganze letzte Mahl von eschatologischen Gedanken durchzogen sei. Andererseits sammelt er mit grossem Fleiss die vielen Stellen, wo im Alten Testament wie in der späteren jüdischen Litteratur der messianische Bund unter dem Bilde einer Mahlzeit gedacht ist und zwar so, dass besonders Brot und Wein als Symbol für die Heilsgüter der Endzeit in Betracht kommen. Nimmt man nun beides zusammen und erinnert sich, dass diese Kombination beim letzten Mahl mehrfach von Jesu vollzogen ist, dass er Lc. 22, 30 den Jüngern in Aussicht stellt, sie sollten an seinem Tisch in seinem Reich essen und trinken, dass Mc. 14, 25 gerade beim Schluss des Abendmahls er in Aussicht stellt, er wolle in seinem Reich neu den Wein mit den Seinen trinken, dass endlich auch Paulus mit den Worten *ἄχρις οὗ*

ἔλθῃ 1. Cor. 11, 26 ein eschatologisches Moment in das Abendmahl hineinträgt, so gewinnt man nach Spitta aus dem allen die Deutung des Symboles, die Jünger sollten in dem messianischen Reich Christum und die in seiner Person gegebenen Heilsgüter, die unter dem Bilde von Brot und Wein dargestellt werden, in sich aufnehmen. Er erinnert, dass im Talmud von den Israeliten gesagt werde, sie haben den Messias in den Tagen des Chiska gegessen, und ein andermal, die Juden würden einst zwei Messiasse essen (S. 277[1]), so dass also die Symbolik der Einsetzungsworte durchaus auf der Linie des jüdischen Denkens gelegen habe. So ist ihm das Abendmahl eine prophetische Anticipation des messianischen Zukunftsmahles, welche Jesus in gehobenster Stimmung vorgenommen habe. Natürlich leugnet Spitta nicht, dass in unsern Abendmahlsberichten das Symbol des Brotes und Weines auf den Tod Christi bezogen werde. Aber er weiss mit der eminenten Kombinationsgabe, die ihn auszeichnet, das auch zu erklären. Die Jünger haben natürlich unter dem Eindruck des Todes Jesu das Passah nicht gefeiert. Nach dem Gesetz (Num 9,10 ff.) habe in solchen Fällen einen Monat später ein Nachpassah gefeiert werden müssen. Dem Gesetz getreu, sind also die Jünger nach einem Monat wieder nach Jerusalem gezogen, um das sogenannte zweite Passah zu begehen. In der Erinnerung an den gerade zur Passahzeit erfolgten Tod Jesu musste ihnen dieser als das wahre Passahlamm erscheinen, und die Passahfeier gleichsam zu einem neuen Mahle umgeprägt werden. Damit war der Ausgangspunkt für eine andere Deutung des Abendmahls gegeben. Es gestaltete sich zu einer Feier des Gedächtnisses des Todes Jesu um, entsprechend dem Passah, von dem das Gesetz forderte: dieser Tag soll für euch ein Gedächtnistag sein.

Die Einheitlichkeit dieser ganzen Anschauung, die bestechende Verwendung einer Reihe von Zügen, welche, in die geeignete Beleuchtung gestellt, wahrhaft frappierend wirken, die Unterbauung des Ganzen durch eine reiche Sammlung analoger Gedanken im Judentum, das alles kann die Resultate Spittas empfehlen. Dennoch scheinen sie mir in keiner Weise haltbar zu sein. Die Gegengründe gegen die Beziehung des Abendmahles auf den Tod Jesu scheinen mir ebensowenig bindend zu sein, wie die positive Begründung der eigenen Anschauung des Verfassers. Ich beginne mit dem Bedenken, dass die Jünger die Beziehung auf den Tod Jesu nicht hätten verstehen können. Es ist das ein Grund, welcher heutzutage überaus häufig geltend gemacht wird, der aber meines Erachtens schlechterdings nicht stichhaltig ist. Das liegt doch als unverkennbare Thatsache in allen unsern Evangelien ausnahmslos vor, dass die Jünger vielfach den Sinn des Herrn nicht verstanden oder missverstanden haben. Und wie hätte es anders sein können? Sie, welche durch und durch gesättigt waren mit den Vorstellungen des damaligen Judentums, mussten dieselben naturnotwendig in die durchaus anders gearteten religiösen Voraussetzungen Jesu hineintragen und dieselben daher vielfach schief auffassen. Die rein überweltliche Art des religiösen Verhältnisses, wie Jesus es zuerst in sich erlebte, und worin das Neue bestand, das er in die Welt brachte, musste den Jüngern vielfach fremd sein. Je weniger Jesus nun in religiöser Beziehung anders denken konnte, als er that, je mehr er immer von der Grundlage seines religiösen Selbstbewusstseins aus sprach, desto natürlicher war es, dass erst sehr allmählich seine Gedanken von den Jüngern rein und in ihrem ganzen Umfange begriffen wurden. Sie glichen dem Samenkorn, das erst nach längerem Schlummern in der Erde an das Licht tritt. Auf das Aussprechen gerade seiner

höchsten und tiefsten Gedanken hätte Jesus verzichten müssen, wenn er ängstlich mit der Fassungskraft seiner Jünger gerechnet hätte. Gerade durch das Aussprechen derselben hat er die Jünger erzogen. Wie wir in fremdem Lande, dessen Sprache uns unverständlich ist, gerade durch das unausgesetzte Hören allmählich das Verständnis des Gehörten gewinnen, so lernten die Jünger, indem Jesus unaufhörlich die Fülle seiner neuen, ihnen oft so fremden Gedanken ihnen mitteilte, dieselben allmählich verstehen. Ganz besonders gilt dies von dem, was Jesus über die Zukunft seinen Jüngern sagte. Es ist nach dem Neuen Testament gewiss, dass sie weder die Andeutungen über seinen Tod, noch die über seine Verherrlichung, noch die über seine Parusie während des irdischen Lebens Jesu verstanden haben. Trotzdem hat Jesus unzweifelhaft von dem allen gesprochen und würde sehr schlecht für die Jünger gesorgt haben, wenn er nicht davon gesprochen hätte. Ausserdem ist doch immer noch zu fragen, ob die Jünger, wenn die Abendmahlsworte wirklich auf den Tod Jesu sich bezogen, gar nichts davon verstehen konnten, oder ob nicht nur die Zukunft sie zwar manches daraus entnehmen liess, was ihnen damals fremd geblieben war, aber doch so, dass irgend ein Verständnis dessen, was Jesus wollte, ihnen gleich zuerst aufging.

Aber Spitta glaubt beweisen zu können, dass der Gedanke an den Tod Jesu in den Abendmahlsworten gar nicht gelegen haben könne. Der Gedanke an das Essen eines getöteten Leibes und das Trinken von animalischem Blut sei den Juden ein Greuel gewesen. Ich möchte aber zunächst auf den Widerspruch aufmerksam machen, in welchen der verehrte Mann mit sich selbst gerät. Denn wenn er jüdische Stellen anzieht, nach denen der Messias gegessen werden soll, hat er da nicht bei Juden dieselbe Vorstellung, die er an anderer Stelle perhorresciert? Wenn Paulus die Juden in der Wüste von dem mitfolgenden Fels, welcher war Christus, trinken lässt, wenn die gesamte christliche Gemeinde schon von den ersten Zeiten an das Abendmahl auf den Tod Jesu bezogen und also anstandslos den Gedanken seines Essens und Trinkens vollzogen hat, wo liegt dann die Unmöglichkeit, dass Jesus selbst ihn schon gehabt hat? Wenn Spitta von dem „schaurigen" Gedanken des Essens eines getöteten Leibes spricht und das Trinken animalischen Blutes einen Greuel nennt, so hat er doch offenbar übersehen, dass weder Jesus in einer solchen mehr als kapernaitischen Weise die Worte gemeint, noch die Jünger sie so verstanden haben würden, wenn sie sich auf den Tod Jesu bezogen. Denn wenn Jesus als der lebendige unter ihnen war und ihnen Brod und Wein als seinen Leib und sein Blut darbot, so konnte keiner der Jünger auf den Gedanken kommen, dass von animalischem Blute und den Stoffen seines Leibes die Rede sein sollte. Mit diesen Bemerkungen soll nicht etwa bewiesen sein, dass wirklich Jesus von seinem Tode geredet hat, sondern nur, dass der Gegengrund, den Spitta geltend macht, nicht stichhaltig ist. Denselben Fehler einer ganz unberechtigt buchstäbischen Auffassung glaube ich in dem erkennen zu müssen, was er S. 285 von der mangelnden Aehnlichkeit zwischen gebrochenem Brote und dem getöteten Leibe Christi sagt. Mir fielen dabei die Worte von Herm. Schultz (Zur Lehre vom heiligen Abendmahl 106[1]) ein: „Auf die echt rabbinischen Gegengründe, dass der Leib Christi am Kreuz nicht gebrochen sei (Joh. 19, 36), und dass der Wein im Abendmahl nicht vergossen werde, einzugehen, würde mir nicht geziemend erscheinen (Jer. 19, 10ff). Wer es nicht versteht, dass Symbole aus dem Gesamteindrucke zu erklären sind, dass ein gebrochener Brotleib das Bild des Zerstörens eines

Körpers, dass das Eingiessen des Traubenblutes in den Becher das Bild des Blutvergiessens war, so gewiss auch beide Handlungen an sich aus der Gewohnheit des Mahles folgten, — wer Jesum in dieser Stunde als allegorischen Künstler oder als Archäologen sich denken kann, mit dem mag ich nicht streiten." Es ist eine unbegründete Voraussetzung, wie wir sehen werden, dass die Beziehung der Abendmahlsworte auf den Tod Jesu nur auf einer Gleichheit der Form des gebrochenen Brotes und des getöteten Leibes beruhen könnte.

Aber auch die positive Deutung von Spitta hat ihre Bedenken. Gewiss wäre es an sich möglich, dass Jesus das damalige Beisammensein mit seinen Jüngern als ein weissagendes Vorbild des messianischen Mahles der Ewigkeit geltend gemacht hätte. Aber der Zusammenhang führt nicht darauf. Lc. 22, 15. 16 spricht er seine Freude aus, noch einmal mit den Jüngern bei diesem Mahle vereinigt zu sein, und zugleich sagt er, es sei das letzte Mal, bis in höherer Weise sich diese Gemeinschaft wieder anknüpfen werde (*οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ*). Analog spricht er sich hinsichtlich des Weines aus Lc. 22, 17. 18. Mc. 14, 25. Mt. 26, 29. Aber diese Analogie mit dem Mahl der Vollendungszeit ist anders gedacht, als Spitta voraussetzt. Nach ihm hebt Jesus in gehobenster Stimmung die gegenwärtige Mahlzeit in eine höhere Sphäre, sieht in ihr schon das Mahl der Vollendung gegeben; dagegen nach den evangelischen Berichten unterscheidet er zwischen beiden scharf. Diese Mahlzeit ist etwas geringeres, als was die Vollendungszeit darbieten wird (*πληρωθῇ* Lc. 22, 16, *καινόν* Mc. 14, 25, Mt. 26, 29, *ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ*, was doch offenbar im Gegensatz gemeint ist gegen die damalige Zeit). Er feiert also nicht im Geiste, wie es bei Spitta herauskommt, in dieser Mahlzeit schon das Mahl der Vollendung, sondern er blickt von jener aus auf dieses hin. Zum letzten Male ist er zu irdischer Tischgemeinschaft mit den Seinen verbunden; demnächst hört diese ganz auf; endlich wird eine Tischgemeinschaft wieder eintreten, aber von höherer Art. Es sind also zwei verschiedene Momente in den Worten Jesu mit einander verbunden: einmal der trübe Gedanke des Abschieds, andererseits der trostreiche Gedanke, dass es kein Abschied für immer sei. Der erstere Gedanke, welcher in der evangelischen Geschichte offenbar der beherrschende ist, wird von Spitta völlig bei Seite gesetzt; der zweite bekommt bei ihm ein ganz anderes Gepräge, als er in den evangelischen Berichten hat. Was in diesen den Charakter des Trostes hat, bekommt bei ihm den der verzückten Freude. Nun folgt schon aus dem, was ich in dem ersten Abschnitt über den Text des Lucas bewiesen zu haben hoffe, dass die Worte Jesu Lc. 22, 15. 16 und Par. gar nichts mit dem Abendmahl zu thun haben, dass also Spitta mit Unrecht überhaupt aus ihrem Inhalt auf den Gehalt der Abendmahlsworte zurückschliesst. Aber auch wenn er dazu ein Recht hätte, würde die von ihm gegebene Deutung unrichtig sein, weil er den Inhalt der eschatologischen Worte völlig schief bestimmt.

4.

Können wir nach dem Gesagten weder die Harnacksche noch die Spittasche Deutung des Abendmahls als die richtige ansehen, so gilt es, aus denjenigen Bestandteilen des Textes, welche wir als die sicher echten erkannt haben, eine zutreffendere Deutung der Meinung Jesu zu finden. Um die Bahn dazu frei zu machen, ist es zunächst nöthig, jeden Gedanken an die Passahfeier und eine Um-

gestaltung derselben zum christlichen Abendmahl auszuscheiden. Je weniger ich mich mit den Resultaten Spittas befreunden kann, um so erfreulicher ist es mir, in dieser Beziehung mit ihm Hand in Hand gehen zu können. Ich kann ihm zwar nicht in allen Einzelheiten seiner Beweisführung, dass das letzte Mahl Jesu kein Passahmahl gewesen ist, folgen; es scheint mir auch hier sein Scharfsinn ihn mehrfach verführt zu haben, Beweise in Kleinigkeiten zu finden, die nicht beweiskräftig sind, weil sie sich auch anders erklären lassen. Aber im ganzen scheint mir der Beweis, dass historisch das letzte Mahl einen Tag vor dem Passah stattgefunden hat, vollständig erbracht. Nicht nur, dass Johannes dafür eintritt, obwohl auch diess schon meines Erachtens fast entscheidend ist. Es ist entscheidend, wenn das Evangelium von dem Apostel Johannes verfasst ist oder wenigstens auf ihn als ideellen Urheber, auf die johanneische Tradition, zurückgeht. Es ist aber fast ebenso entscheidend, wenn es im vollsten Sinn unecht ist. Je später man es ansetzt, je weniger man dem Verfasser eine selbständige geschichtliche Kunde über das Leben Jesu zuschreibt, um so unbegreiflicher ist es, dass er ohne jede Not die gesamte geschichtliche Tradition auf diesem Punkt umgestossen und sich eingebildet haben sollte, die christliche Gemeinde werde diese Alterierung der ihr gewissen Tradition ohne weiteres acceptieren. Denn dass es dieser Aenderung der Chronologie nicht bedurfte, um Jesum als das rechte Passahlamm darzustellen, das wird heutzutage fast allgemein zugegeben werden. Denn es ist klar, dass, wenn Jesus an dem ersten grossen Passahtage gestorben war, das mindestens ebensogut ihn als Passahlamm erscheinen liess, wie wenn er einen Tag vorher um die Zeit, wo die Lämmer geschlachtet wurden, starb. Aber auch die Synopse bietet noch eine Reihe einzelner Züge dar, welche beweisen, dass ursprünglich das letzte Mahl Christi nicht als Passahmahl betrachtet ist. Vor allem zeigt das die Geschichte der Abendmahlseinsetzung, welche nicht die geringste Spur enthält, dass der Gedanke an die Passahfeier dabei obwaltete oder auch nur den Rahmen für die neue Einsetzung bildete. Völlig durchschlagend ist schon, dass die Anlehnung an das Passah das Fleisch des geopferten Lammes als Symbol viel näher gelegt hätte, zumal wenn es sich um einen Vergleich mit dem geopferten Leben Christi handelte. Brot und Wein sind in keiner Weise mit dem Passahmahl charakteristisch verbunden, sondern Bestandteile jeder beliebigen Mahlzeit. Dazu kommt nun aber nach Spittas sehr zutreffender Bemerkung, dass eine erneuernde Umgestaltung des Passahmahls nicht eine tägliche, sondern eine jährliche Wiederholung herbeigeführt haben müsste. Man hat zwar vielfach den Bericht über das Abendmahl in die uns überlieferten Formen des Passahmahles hineinzuschachteln gesucht, aber ohne durchschlagenden Erfolg. Das *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* des Paulus spricht, wie ich wiederum mit Spitta behaupten muss, entschieden gegen die Identifizierung des Abendmahlskelches mit dem dritten beim Passah herumgereichten Kelch, dem כּוֹס הַבְּרָכָה. Es scheint mir aber aus dem letzteren Umstande auch zu folgen, dass Paulus auch seinerseits nicht das Abendmahl mit dem Passahmahl zusammengebracht hat. Denn wenn nach seinem ausdrücklichen Zeugnis Jesus den Abendmahlskelch nach dem Schluss der Mahlzeit reicht, so kann er ihn nicht mit dem dritten Kelch identifiziert haben, welcher allein כּוֹס הַבְּרָכָה hiess. Wenn er dennoch den Abendmahlskelch *ποτήριον εὐλογίας* nennt 1. Kor. 10, 16, so wird sich das nicht auf jenen Kelch in der Passahfeier beziehen, sondern einfach den Kelch bedeuten, über welchen das segnende Gebet gesprochen ist. Vor allem weist aber

doch die Erwähnung des Bundesblutes nicht auf ein Passah, sondern auf ein Analogon zu dem Bundesopfer Ex. 24, 8 hin. Es begreift sich ja, dass schon in ältester Zeit, weil Christi Tod in die Passahzeit gefallen war, und die Erinnerung an seinen Tod seitens der judenchristlichen Gemeinden naturgemäss mit der Feier des Passahs verbunden war, da ferner im christlichen Sprachgebrauch Christus als unser Passahlamm bezeichnet wurde, — es begreift sich, sage ich, dass der Irrtum sich festsetzen konnte, sein letztes Mahl sei ein Passahmahl gewesen, natürlich in Kreisen, welche nicht unter dem unmittelbaren Einfluss der Teilnehmer jenes ersten Mahles standen. Man hat auch gar nicht nötig, mit Spitta die Erzählung, wie Jesus zwei seiner Jünger abgesandt habe, um die letzte Mahlzeit zuzurüsten, für eine spätere Legende zu halten. Die einzelnen berichteten Umstände erklären sich vollständig aus dem Interesse, den Ort der Mahlzeit vor dem Verräter verborgen zu halten und dadurch ein ungestörtes letztes Beisammensein mit den Jüngern zu ermöglichen. Daher hatte Jesus mit dem ihm befreundeten Besitzer des Saales im voraus dessen Ueberlassung verabredet und vermieden, den Jüngern, welche das Mahl vorbereiten sollten, den Namen des Wirtes zu nennen, da sie keinen Grund gehabt haben würden, denselben vor den Mitjüngern, namentlich dem Judas, zu verheimlichen. Der ganze Irrtum liegt nur darin, dass in der Tradition dieses letzte Mahl als Passahmahl angesehen wurde. Ist es aber nicht ein solches gewesen, so darf man auch nicht auf Umwegen doch wieder den Gedanken an ein Passah hineintragen, etwa durch die Annahme, Jesus habe die Passahfeier in der Erkenntnis seines bevorstehenden Todes anticipiert. Das wird ja schon dadurch unmöglich gemacht, dass die Priester eine solche ungesetzliche Schlachtung eines Passahlammes nimmermehr zugegeben haben würden.

Wir gehen also in Uebereinstimmung mit Spitta von der Ueberzeugung aus, dass für die Deutung der Abendmahlshandlung jede Bezugnahme auf das Passah vermieden werden muss. Wir gehen ferner davon aus, dass die beiden Hälften der Handlung durchaus unter denselben Gesichtspunkt gestellt werden müssen, da wir in ihnen offenbar ein Gleichnispaar zu erkennen haben. Hätten wir nur das Wort Jesu über das Brot, so wäre die Beziehung auf seinen Tod nicht notwendig. Der Gedanke könnte dann sehr wohl sein, dass die Jünger die Persönlichkeit Jesu sich in derselben Weise aneignen sollten, wie diess mit der materiellen Speise geschehe. Er wolle ebenso die Nahrung ihrer Seele sein, wie das Brot den Leib nähre. Aber diese Deutung reicht nicht aus gegenüber dem Kelch. Scheiden wir, wie wir müssen, den Bericht des Lucas aus, der auf der Verwechselung zweier verschiedenen Kelche beruht, so stimmen die drei übrigen Berichte darin überein, dass Jesus den Wein als Bundesblut bezeichnet hat. Der Ausdruck weist zurück auf Ex. 24, 8. „Hierauf nahm Mose das Blut und besprengte damit das Volk, indem er sprach: das ist nun das Blut des Bundes, den Jahve mit euch geschlossen hat.“ Der Ausdruck Bundesblut ist so eigentümlich, dass er durchaus als ursprünglich betrachtet werden muss. Ist er aber authentisch, so gestattet er meines Erachtens gar keine andere Deutung als die auf das vergossene Blut Christi. Stände nur da „das ist mein Blut“, so würde man Leib und Blut als Umschreibung der Persönlichkeit betrachten können. Der Gedanke könnte sein: eignet euch meine Persönlichkeit an, lasst euch von ihr durchdringen. Da nun aber diese Aneignung unter dem Bilde des Essens und Trinkens dargestellt wird, so hätte im Interesse dieses Bildes die Persönlichkeit Jesu nach solchen sie constituierenden Faktoren be-

zeichnet werden können, die zu diesem Bilde passten, also nach ihrer äusseren Seite einerseits als Leib, andererseits als Blut. Das Symbol wäre ein ausserordentlich einfaches zum Ausdruck jenes allgemeinen Gedankens: ich bin die Nahrung eurer Seele. Durch die Einführung des Begriffes Bundesblut aber gewinnt die ganze Symbolik eine andere, enger umgrenzte Bedeutung. Der erste Bund war durch vergossenes Blut geschlossen: so konnte also auch hier unter Bundesblut nichts anderes gedacht werden, als das vergossene Blut Christi, welches in ähnlicher Weise sich als Initiation eines Bundes darstellte, wie Ex. 24, 8 es geschehen war. Der Gedanke an den Tod Jesu scheint mir durch diesen Ausdruck unausweichlich gemacht zu werden.

Ist denn nun wirklich ein solcher Gedanke in jenem Augenblicke so fernliegend gewesen? Darüber ist doch nach den evangelischen Berichten kein Zweifel möglich, dass Jesus bei dem letzten Mahl von dem Gedanken an sein Scheiden erfüllt gewesen ist. Ebensowenig darüber, dass er seinen Tod als die Folge seines Berufswirkens erkannt hat. Weil er ein Gottesreich verkündigt hatte, das den jüdischen Ansprüchen nicht genügte, weil er sich nicht dazu hatte bewegen lassen, die politischen und nationalen Aspirationen des Judenthums in seine Rechnung aufzunehmen und dadurch die überweltliche Fassung des Himmelreiches zu verunreinigen, darum musste er den Tod erleiden. Dass dieser äussere scheinbare Untergang seines Werkes nicht dessen wirkliches Scheitern bedeute, das musste ihm ohne weiteres feststehen, solange er nicht an sich selbst und an seinem Gott irre werden wollte. Daher konnte er seinen Tod nur als Durchgangspunkt auffassen, als einen dunkeln Weg, der doch im Licht enden müsse. Daher hatte er nie von seinem Tode geredet, ohne zugleich die Herrlichkeitsperspektive den Jüngern zu zeigen. Aber das genügte noch nicht. Nicht als ein zufälliges Ereignis, nicht als eine, wenn auch nur zeitweilige, Durchkreuzung des göttlichen Heilsplanes konnte er ihm erscheinen, sondern er musste darin ein Moment dieses Heilswillens selber zu erkennen suchen. Die Seinen sollten von seinem Tode Gewinn haben. Diesen Gesichtspunkt hatte er ja schon Mt. 20, 28 aufgestellt: der Einsatz seines Lebens solle ein Dienst sein, welchen er den Jüngern leiste, ein *λύτρον*. Da ist es doch wirklich nicht verwunderlich, dass in dem Augenblick vor seinem Scheiden er diesen Gesichtspunkt sich selbst zum Trost und zur Stärkung hervorhebt. Nicht Zerstörung, sondern Begründung seines Heilswerks soll sein Tod werden. Die wahrhafte Gemeinde des Gottesreiches, welche aus der Puppe der alttestamentlichen sich entwickeln soll, wird gerade durch sein Sterben begründet werden. Das ist ein Postulat des Glaubens für ihn. Und diesen Glauben spricht er aus, indem er in symbolischer Handlung den Jüngern vorhält, dass sein vergossenes Blut ihnen so zu gute kommen soll, wie der Wein ihnen leiblich zur Erquickung und Stärkung dient. Der Gedanke an den Gewinn, der aus seinem Tode erwachsen müsse, kleidet sich ihm nun in das Bild, seinem Blut komme eine ähnliche Bedeutung zu, wie dem Blut bei der Schliessung des Bundes am Sinai. So stellt sich diese ganze Gedankenreine als eine solche dar, welche Jesus in jenen Stunden nicht nur haben konnte, sondern notwendig haben musste. Hätte er es nicht vermocht, seinen Tod als Faktor des göttlichen Heilswillens aufzufassen, so wäre das ein Mangel an Vorsehungsglauben gewesen. Gegenüber dem Furchtbaren, was ihm bevorstand, und worauf die Magnetnadel unverrückt hinwies, musste sein Glaube sich zu der höchsten Energie entfalten und einen Triumph in

der Gewissheit feiern: was Vernichtung meiner Person und meines Werkes zu sein scheint, ist der Weg zu beider Vollendung. Man bringe sich nur zum Bewusstsein, dass der wesentliche Inhalt des Wortes Jesu, wie wir seinen Sinn erkannt haben, kein anderer ist, als der in jener Stelle Mt. 20, 28 vorliegt, nämlich die Gewissheit einer Heilsbedeutung des Todes Jesu. Worin die Abendmahlsworte über jenes andere Wort hinausgehen, das ist nur der Hinweis darauf, dass die Jünger von dieser Heilsbedeutung des Todes Jesu sich durchdringen lassen sollen, davon persönlich Nutzen zu ziehen haben. Ist diess aber der Sinn der beim Wein gesprochenen Worte, so haben wir damit auch das Regulativ für das Verständnis der beim Brot gesprochenen. Beide verhalten sich so, wie das Bestimmtere zum Unbestimmten, wie das Besondere zum Allgemeinen. Ohne die Kelchworte würde man den Ausdruck *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου* ganz allgemein von der Aneignung der Person Jesu verstehen können. Durch die Parallele zeigt sich, dass Jesus auch bei diesen allgemeinen Worten schon speziell den Gewinn im Auge hat, welchen die Jünger aus seinem Tode ziehen sollen. Wir haben die Zusätze zu der einfachsten Form der Einsetzungsworte zunächst aus Gründen kritischer Vorsicht bei Seite gelassen: an sich würde der Zusatz des Paulus *τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* und der des Marcus und Matthäus *τὸ αἷμα τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν* (*περὶ πολλῶν*) durchaus echt sein können, der Gedanke ist ohne diese Zusätze ganz derselbe wie mit ihnen. Dagegen wird die nähere Bestimmung bei Matthäus *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* aus kritischen wie aus inneren Gründen als späterer erläuternder Zusatz betrachtet werden müssen. Ersteres, sofern diese Worte ein so bestimmtes und konkretes Verständniss des Thuns Jesu aussprechen würden, dass schwer begreiflich wäre, wie die übrigen Referenten es sich hätten entgehen lassen; letzteres, sofern ohne diese Worte gerade jenes Ringen Jesu mit dem dunkeln Geschick, das ihm bevorsteht, der Glaube, welcher ohne zu sehen und zu erkennen, nur das Dass der Heilsbedeutung seines Todes ergreift und festhält, viel lebendiger und ergreifender hervortritt. Es erhellt, wie, so gedacht, die Abendmahlsworte dem Ringen Jesu in Gethsemane viel mehr entsprechen. Es scheint mir ein wesentlicher Mangel der Erklärung Spittas, dass er dabei die inneren Kämpfe, welche Jesus im Blick auf seinen Tod durchzumachen hatte, und die in Gethsemane doch nur ihre höchste Spitze finden, jene dunkeln Todesgedanken, von welchen seine letzten Tage durch und durch erfüllt sind, ignoriert und statt dessen eine feiernde Gehobenheit der Stimmung annimmt, die sich bei jedem Sterbenden, nur nicht bei ihm begreift. Ebenso wird aus dem Gesagten aber auch erhellen, dass Jülicher den Abendmahlsworten nicht gerecht wird, wenn er auf das Essen und Trinken gar kein Gewicht legen will, sondern nur auf die dargereichten Elemente. Nach ihm ist der Sinn der Worte Jesu nur: wie durch die Zerstörung des Brotes und das Ausgiessen des Weins Heil kommt, so auch gerade durch die Zerstörung meines irdischen Lebens. Dieser Gesichtspunkt ist entschieden richtig, und ich hoffe nur, ihn psychologisch noch etwas weiter unterbaut zu haben. Aber nicht allein bleibt dabei unberücksichtigt, dass Jesus Brot und Wein den Seinen zum Genusse giebt, was, wie wir sahen, in allen Darstellungen die Voraussetzung ist, sondern auch innerlich würde bei Jülichers Auffassung meines Erachtens Jesus seinen Gedanken nicht zu Ende gedacht haben. Beruhigung und Trost konnte er erst dann wirklich finden, wenn er die Seinen mahnte, dafür zu sorgen, dass sein Todesgeschick nicht vergeblich sei, und daher es sich innerlich zuzueignen, den darin beschlossenen Heils-

zweck zu realisieren. Endlich erhellt aus dem Gesagten, wie unzutreffend es ist, hier von der Frage auszugehen, wie weit die Jünger den Gedanken Jesu in jenem Augenblick verstanden haben, denn vor allem hat er in jener symbolischen Handlung seinem eigenen Bedürfnis genug gethan, in zusammengedrängtester Form den Ertrag seines innern Ringens, seines Glaubens, seines Hoffens zum Ausdruck gebracht. Ich stimme vollständig mit Jülicher überein, dass die Abendmahlshandlung an ihrer innern Grösse Einbusse erleidet, wenn man sie als einen längst praemeditierten Akt Jesu auffasst; aber ich gehe noch einen Schritt weiter, indem ich in erster Linie sie nicht als eine Belehrung für die Jünger auffasse, sondern als ein durch die innere Gewalt der Lage hervorgezwungenes Bedürfnis Jesu selber.

5.

Der Sinn der Abendmahlsworte, den wir so gefunden haben, lässt sich etwa folgendermassen umschreiben: Meine Person ist Träger der Kräfte eines höheren Lebens, welches so angeeignet werden und so zu einem Bestandteil eurer Personen werden will, wie diess bei der irdischen Nahrung der Fall ist. Diess gilt aber ganz besonders auch von meinem bevorstehenden Tode, gerade die Dahingabe meiner Persönlichkeit wird euch die in ihr beschlossenen Lebens- und Heilskräfte im vollsten Masse erschliessen und zu gute kommen lassen. Erst von diesem Resultat aus können wir die zweite Frage beantworten, ob Jesus das Abendmahl als eine dauernde Stiftung ins Auge gefasst hat oder die Wiederholung der Handlung nur auf einem inneren Bedürfnis der Jünger beruhte.

Wir gehen von der Erzählung des Paulus aus, welche zweimal dem Herrn die Worte *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* in den Mund legt. Ist es leichter zu erklären, das ist die erste Frage, dass Paulus irrtümlich Jesu diese Worte beilegt, oder dass die andern Referenten sie, obschon sie authentisch waren, ausliessen? Um ersteres zu erklären, nimmt man an, Paulus habe diese Worte etwa aus der gebräuchlichen Abendmahlsliturgie abstrahiert und irrtümlich die regelmässig erfolgende Mahnung, diess zum Gedächtnis Jesu zu thun, dem Herrn selbst in den Mund gelegt. Aber diese Erklärung scheitert gerade an der Korintherstelle. Sie zeigt, dass die Einsetzungsworte nicht bei jeder Feier des Abendmahls in der heute gebräuchlichen Weise wiederholt sind. Wäre das geschehen, so würde Paulus nicht nötig gehabt haben, sich darauf zu berufen, er habe den Hergang so überkommen (*παρέλαβον*), sondern er hätte die Korinther sachgemäss erinnern müssen, dass sie selbst ja diese Worte jedesmal hörten. Er würde ihnen die Inkonsequenz haben zu Gemüthe führen müssen, welche darin liege, dass sie trotz der jedesmal, sei es recitierend, sei es distributiv, gesprochenen Worte das Mahl als ein profanes behandelten. Die ausführliche Schilderung des Vorgangs hat nur dann Sinn, wenn Paulus voraussetzen musste, dass die Einzelheiten desselben bei der Gemeinde vergessen seien: Jülicher hat durchaus Recht, wenn er S. 234 sagt, das Zeitalter des Paulus habe noch keine fixierten eucharistischen Gebete, auch noch keine unveränderlich gleiche Spendeformel gehabt; ja auch Spitta hat mit der noch weitergehenden Behauptung Recht, von einem liturgischen Gebrauch der Einsetzungsworte finde sich im ersten Jahrhundert keine Spur (S. 278). Ist das aber so, so kann Paulus die Worte *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* nicht aus der Abendmahlsliturgie abstrahiert haben. Ja, ich gehe noch einen Schritt weiter: auch wenn es eine vollständige Abendmahlsliturgie gegeben hätte, so würden doch die Worte *τοῦτο*

ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησιν τοῦ κυρίου niemals in dieselbe haben aufgenommen werden können, wenn man sie nicht als Authenticum Jesu gekannt hätte. Denn wenn auch nur die Worte σῶμα χριστοῦ, αἷμα χριστοῦ dabei gesprochen wurden, — und sie werden jedenfalls wirklich irgendwie gesprochen sein, — so hätte es wahrlich nicht erst des Zusatzes bedurft, man solle sich Jesu dabei erinnern. In jenen Worten war ja diese Erinnerung von selbst enthalten. Somit erklärt sich der Zusatz des Paulus nicht als Herübernahme aus der Abendmahlsliturgie, wohl aber umgekehrt sehr leicht die Weglassung der Worte bei der einzelnen Feier, auch wenn sie authentisch waren. Denn da die Feier an sich die Erfüllung des betreffenden Gebotes Jesu war, so war es nicht nötig, bei ihr erst an diess Gebot zu erinnern.

Freilich ist die Frage nach der Echtheit dieser Worte damit noch nicht entschieden; die Entscheidung wird aus innern Gründen erfolgen müssen. Wir haben bei der bisherigen Betrachtung einen wichtigen Gesichtspunkt noch völlig ausser Rechnung gelassen, nämlich dass der Herr das ganze Mahl in der Nacht des Verrats unter den Gesichtspunkt eines Abschiedsmahles stellte. Das geht schon aus den ersten Worten, die er dabei spricht hervor, Lc. 22, 15—18, nicht weniger aus 28. 29, nicht weniger aus dem freilich an unrichtiger Stelle berichteten Wort Mc. 14, 25. Mt. 26, 29. Jesus scheidet von den Seinen, freilich nicht auf immer. Sein Tod ist ein Beweis der höchsten Liebe zu ihnen, ein Dienst, den er ihnen leisten will. Welcher Gedanke liegt dann aber näher, als dass er für die Zeit der Trennung ihnen die dauernde Erinnerung an ihn und speziell an den höchsten Liebesbeweis, den er ihnen in seinem Tode gegeben hat, ans Herz legt: vergesst mir, dass ich um euretwillen gestorben bin. Dieser Gedanke liegt nun nicht nur an sich nahe, sondern er wird auch durch ein Wort des Paulus als authentisch verbürgt, nämlich das ἄχρις οὗ ἔλθῃ 1. Kor. 11, 26. Darin liegt, dass die Wiederholung dessen, was Jesus in jener Nacht gethan hat, das Mittel und die Form sein soll, worin auch während der Zeit der Trennung von ihm das Gedächtnis an ihn wach gehalten werden soll. Dadurch treten nun aber die Worte τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν in eine ganz andere Beleuchtung. Sie sind dem Paulus geradezu die Hauptsache in seinem ganzen Bericht. Der 26. Vers ist nichts als der Kommentar zu diesen Worten. Man bringt sich um die Möglichkeit des richtigen Verständnisses, wenn man das καταγγέλλετε τὸν θάνατον αὐτοῦ als Imperativ fasst. Schon der Umstand hätte davor warnen sollen, dass man dann das γάρ in Vers 26 seiner gewöhnlichen Bedeutung entkleiden und durch allerlei exegetische Künste in das gerade Gegenteil, nämlich in ein „also“ umkehren muss. Der 26. Vers führt einfach aus, wiefern das Abendmahl eine ἀνάμνησις an Christus ist. Es handelt sich bei demselben nicht um gewöhnliches Brot und gewöhnlichen Wein, sondern um ein Brot eigener Art (τὸν ἄρτον τοῦτον) und um einen sonderlichen Kelch, nämlich τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας 10,16. Der Genuss dieses geweihten Brotes und Kelches ist ipso facto ein καταγγέλλειν τὸν θάνατον τοῦ κυρίου. Die Gemeinde soll nicht nur sich an den Tod Jesu dabei erinnern, sondern indem sie die Handlung Jesu wiederholt, bringt sie thatsächlich seinen Tod in Erinnerung; das Abendmahl ist ipso facto ein Bekenntnis der Gemeinde zu Christo und seinem Tode. Es ist diess derselbe Gedanke, welcher schon die Erörterung über die religiösen Mahlzeiten Cap. 10 beherrscht hat. Ob der Christ, der an einer Opfermahlzeit teilnimmt, an den Götzen

glaubt oder nicht, ist gar nicht entscheidend: die Mahlzeit hat einmal einen religiösen Charakter, ist eine Kultushandlung, und daher ist jede Beteiligung an ihr eine Beteiligung am Heidentum, man wird dadurch *κοινωνὸς τῶν δαιμονίων*. So ist es auch hier. Wie das Götzenmahl, so ist auch das Herrenmahl an sich eine religiöse Handlung, eine Wiederholung dessen, was Christus ausdrücklich als Feier seines Gedächtnisses bezeichnet hat. Wenn jemand diesen Gesichtspunkt ignoriert und das Mahl als blosses Essen und Trinken zum Zweck leiblicher Sättigung ansieht, so verliert nicht etwa dadurch die Mahlzeit den ihr eignenden religiösen Charakter, wohl aber verschuldet sich der Christ dadurch, dass er das Heilige als ein Profanes behandelt.

Diese ganze Erörterung des Paulus stimmt, wie man sieht, aufs genaueste überein mit dem, was wir oben aus der Situation Jesu bei dem letzten Mahle entnahmen. Somit ist nicht nur kein Gegengrund dagegen, dass Jesus die Wiederholung der Handlung seinen Jüngern anbefohlen hat, sondern es ist das sogar aus innern Gründen im höchsten Masse wahrscheinlich. Im Angesicht seiner bevorstehenden Trennung fühlte er das Bedürfnis, seine bleibende Gemeinschaft mit den Jüngern eben für die Zeit der äussern Trennung (*ἄχρις οὗ ἔλθῃ*) zum Ausdruck zu bringen. Nicht einen Ritus wollte er einsetzen, sondern das Gedächtnis jener weihevollen Stunden und das Gedächtnis dessen, um was es sich damals handelte, seinen Tod zum Heil der Jünger, bei ihnen durch Wiederholung der äussern Form jenes Beisammenseins erhalten.

Aber freilich lernen wir aus Paulus, dass es sich dabei nicht nur um die Wiederholung jener symbolischen Handlung, sondern um die Wiederholung des ganzen letzten Mahles handelte. Die Worte *ὁσάκις ἐὰν πίνητε* sind zu allgemein, um nur den Genuss des einen Kelches zu bezeichnen. Zwar nicht alles Essen und Trinken soll, wie Harnack meint, dadurch als ein geheiligtes bezeichnet werden, wohl aber das Essen und Trinken in dem versammelten Kreise der Jünger. Sie sollen die ganze Geschichte jenes Abends durch gemeinsame Mahlzeiten nachbilden, bei welchen dann auch speziell bei dem Genuss von Brot und Wein eine lebendige Erinnerung an die heilstiftende und bundstiftende Bedeutung des Todes Jesu gepflegt wird. Nicht zwei Teile sollen diese gemeinsamen Mahlzeiten haben, einen profanen, welcher der äusseren Sättigung dient, und einen religiösen, welcher der Erinnerung an Christi Tod gewidmet ist, sondern ihre ganze Zusammenkunft soll religiösen Charakter tragen, und das Herrenmahl im engeren Sinne ist nur der Höhepunkt des Ganzen. So hat es Paulus angesehen, indem er davor warnt, die leibliche Sättigung überhaupt als Zweck der Mahlzeit zu betrachten; so sieht es die Apostelgeschichte an: die Jünger vereinigen sich zur *κλάσις ἄρτου*, d. h. einfach zu gemeinsamer Mahlzeit, aber diese gemeinsame Mahlzeit hat religiösen Charakter. Der Ausdruck *κλάσις ἄρτου* bezieht sich nicht ausschliesslich auf das, was wir heutzutage darunter verstehen, sondern bezeichnet zusammenfassend jede Mahlzeit, denn bei jeder wird Brot gebrochen. So erklärt sich auch das eschatologische Moment, welches in allen Berichten über das Abendmahl eine Rolle spielt. Nicht jene symbolische Handlung, die Jesus vorgenommen hatte, hat eschatologische Beziehung; aber bei dem letzten Mahl hatte er auch von dem grossen Mahl der Vollendung gesprochen. Indem nun das ganze Mahl nachgebildet wurde, fanden auch diese eschatologischen Gedanken ihre Stelle. So erklärt sich auch das *μαρὰν ἀθά*, welches eschatologischen Sinn gehabt haben wird und sich

nicht darauf bezieht, dass Christus im Abendmahl zu den Seinen kommt, sondern dass die Abendmahlshandlung nur die Abschlagszahlung für diejenige Gemeinschaft ist, welche die Apostel einst mit ihrem Herrn gehabt hatten und in der Vollendungszeit in höherer Weise haben sollten. So erklärt sich endlich auch, wie mir scheint, die eigentümliche Abendmahlsliturgie der Didache. Ich kann mich mit Zahn des Eindrucks nicht entschlagen, dass die eigentliche Feier des Abendmahls im engeren Sinne erst am Schluss von 10, 6 zu setzen ist. Ich weiss mit den Worten *εἴ τις ἅγιός ἐστιν ἐρχέσθω* schlechterdings nichts anzufangen, wenn sie sich nicht auf das Hinzutreten zum Herrenmahl im engeren Sinne beziehen. Die Erklärung von Harnack (die Lehre der 12 Apostel 36), wonach diese Worte sich auf den Zutritt zu der versammelten, auf ihren Herrn wartenden Gemeinde beziehen sollen, scheint mir ausserordentlich hart und gekünstelt. Auch die folgenden Worte *εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοείτω* verstehen sich doch am einfachsten von der Mahnung, den ungöttlichen Sinn zu lassen, um an dem heiligen Mahle theilnehmen zu können. Das *μαρὰν ἀθά* wird dann freilich seine ursprünglich eschatologische Bedeutung schon verloren haben und sich auf die Gegenwart des Herrn im Sakrament beziehen. Die vorangehenden Gebete beziehen sich dann nicht auf das Abendmahl im engeren Sinne, sondern auf die gesamte Mahlzeit. Aber diese ist noch ganz in der ursprünglichen Weise als religiöse Mahlzeit gedacht; alles Brot, das dabei gegessen, aller Wein, der dabei getrunken wird, wird als Unterlage für religiöse Gedanken gebraucht. Aber es sind Gedanken allgemeiner Art; die Beziehung auf den Tod Jesu fehlt, nicht weil das Abendmahl im engeren Sinne nicht auf seinen Tod bezogen worden wäre, — das erscheint mir im zweiten Jahrhundert als ganz undenkbar, — sondern weil nur dem am Schluss der Mahlzeit eintretenden speziellen Herrenmahle diese Beziehung eignete. Bei dieser Fassung kann man auch den Worten *μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι* 10, 1 ihre ganz einfache und gewöhnliche Bedeutung belassen: nachdem ihr satt geworden seid. Das Eigentümliche an der Didache ist nur, dass wir hier zuerst einen äussern Abschluss der allgemeinen Mahlzeit durch das Dankgebet finden, um dann zu dem speziellen Erinnerungsmahl an den Tod Jesu überzugehen.

6.

Somit hat Christus in der That eine dauernde Stiftung in der Nacht seines Verrats beabsichtigt. Der ursprüngliche Sinn derselben war ein überaus einfacher. Bei dem gemeinsamen Genuss von Brot und Wein sollten seine Jünger jenes letzte Mahl sich vor die Seele führen und der heilsamen Bedeutung seines Todes in dem Sinne gedenken, dass sie den um ihretwillen gestorbenen Christus als die Nahrung ihrer Seele betrachteten. Aber das einfache Symbol enthielt eine Reihe von Beziehungen, welche erst allmählich in dem Bewusstsein der Gemeinde hervortraten. Ursprünglich mag auf dem Brechen des Brotes gar kein Nachdruck gelegen haben; die Beziehung auf den Tod Jesu war nicht von diesem Brechen abhängig, sondern lag schon indirekt in dem Ausdruck „das ist mein Leib, den ich euch gebe“: er giebt ihn eben, indem er ihn dahingiebt. Ebenso mag das *ἐκχυννόμενον* späterer Zusatz sein: der Gedanke ist ohne diess Wort derselbe. Allmählich trat dann das implicite in den Worten Jesu enthaltene *ὑπὲρ ὑμῶν* durch Hinzusetzung dieser Worte ausdrücklich in den Vordergrund und wurde durch den Zusatz *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* noch näher bestimmt. Das Brechen des Brotes erschien als Symbol für

die Zerstörung des Leibes. Ob allerdings bei Paulus 1. Cor. 11, 24 *κλώμενον* zu lesen ist, ist fraglich. Möglicherweise könnte es fortgeschafft sein, weil Abschreiber es als einen Widerspruch gegen das Wort ansahen: es soll ihm kein Bein gebrochen werden; indess spricht die Verschiedenheit der Zusätze *κλώμενον*, *θρυπτόμενον*, *διδόμενον* (bei Lucas) doch mehr für die Unechtheit. Ebenso wurde zu *αἷμα* erklärend *ἐκχυννόμενον* hinzugesetzt. Es wurde ferner Gewicht darauf gelegt, dass es ein Brot sei, das unter alle geteilt war, ein Becher, aus dem sie gemeinsam getrunken hatten, und so der Gedanke gefunden, dass die Gemeinde in der Person und im versöhnenden Tode Christi ihr Einigungsband habe. Die bundstiftende Bedeutung des Todes Jesu wurde durch die Zukunft klargestellt. Denn indem das Judentum Jesum tötet, stösst es ihn aus seiner Gemeinschaft, der Gemeinschaft des alten Bundes, hinaus und richtet eine Scheidewand auf zwischen sich und allen, welche sich zu dem gekreuzigten Jesus halten, und so wird sein Kreuzestod die Veranlassung, dass sich eine von der alttestamentlichen unterschiedene Gemeinde bildet. Der Begriff der *διαθήκη* erinnerte an Jerem. 31, 31, wo ausdrücklich von einem neuen Bunde die Rede ist, wie diese Erinnerung schon den Zusatz *καινή* bei Paulus veranlasst. Die Vorstellung des Sühnopfers und des Passahopfers wurde mit dem Abendmahl verbunden. So wurde der Gedankenkreis, der sich um die einfachen Worte Jesu herumlegte und sie nach allen Seiten anzuwenden suchte, immer grösser.

Ueber alle die Fragen, welche die Dogmatik durch die Reihe der Jahrhunderte bewegt hat, und welche die Stätte der heissesten Andacht zur Stätte des heissesten Streites gemacht haben, haben Geschichte und Exegese überhaupt nichts zu sagen. Der Herr hat nur verlangt, dass im Gedächtnis an seinen Tod und als Gedächtnis seines Todes die Gemeinde sein Mahl begehe. Der Glaube aber lebt der gewissen Zuversicht, dass, wenn die Gemeinde thut, was ihr Herr gebietet, er thun werde, was er ihr entbietet, nämlich sich selbst zur Nahrung der Seele geben. So werden die Symbole, die er gebraucht, zu Trägern der Heilsvermittlung, und damit ist der Punkt gegeben, an welchen die dogmatische Reflexion sich ansetzen kann. Zweierlei aber ist gewiss: das eine, dass in dem Mahl des Herrn Geheimnisse des Segens beschlossen liegen, welche zwar der Glaube dahin nehmen und das fromme Gemüt ahnen kann, hinter deren Erkenntnis aber die Wissenschaft stets zurückbleiben wird, und das andere, dass jener Segen nicht von dem Mass der Erkenntnis abhängt, wie in dem Sakrament der Herr sich mit den Seinen vereint, sondern von dem demütigen Glauben, dass er auch auf diesem Gebiete mehr und höheres thut, als wir wissen und verstehen.

Gebauer-Schwetschke'sche Buchdruckerei, Halle a. S.